



Copyright © King Saud University

Handwritten Arabic text on a paper label, including the word "الزواجر" (Al-Zawajir) and other illegible characters.

مصحح الألفاظ



Copyright © King Saud University

315  
2.

المقترح لشرح الارشاد في أصول الاعتقاد، تأليف  
التقي المقترح، مظفر بن عبدالله - ٦١٢ هـ. خط القرن  
الرابع عشر الهجري تقديرا .

١٩٢ ق ٢٥ س ٥١٩ × ٢٥ سم  
نسخة جيدة، خطها نسخ معتاد .

٧٦٢ الاعلام ٨ : ١٦٤ ، دارالكتب المصرية ١ : ١٩٠  
١ - اصول الدين - المؤلف ب - تاريخ النسخ  
ج - شرح الارشاد في اصول الاعتقاد .

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات

اسم الكتاب الفتوح شرح الارشاد الرقم ٧٦٤

اسم المؤلف ؟

تاريخ النسخ \_\_\_\_\_

عدد الاوراق ١٩٢ القياس ١٩٥x٢٥

ملاحظات ٢١٤

شرح الارشاد

لعل الشارح هو المفسر جدار فيمن العبد واعد ريفا  
ابوالعز المفسر مشهور فظهرت دار الحديث  
الفتوح شرح الارشاد ١٨٨٥  
بمطبعة دار الحديث مطبوع في مكة  
بمطبعة دار الحديث المطبوع في مكة

١١٢٩٤  
—————  
١٢٩٩١١١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 وبه نستعين واليه المآب

الحمد لله المبدئ المعيد . الفعال لما يريد . هادي من يشاء من العبيد  
 الى سبيل التوحيد والتجديد . ومشارح صدور المؤمنين الى الايمان به  
 منزها عن التشبيه والتخديد . واشهد ان لا اله الا الله وحده لا  
 شريك له شهادة من اخلص في التوحيد . واشهد ان محمدا عبده  
 ورسوله المبعوث الى الثقلين . بالكتاب العزيز الذي لا ياتي به الباطل  
 من بين يديه ولا من خلفه تنزل من حكيم حميد . صلى الله عليه  
 وعلى آله صلاة دائمة تبعث التحاميد **وبعد** فقد كان بعض  
 الائمة الصدور ببلادنا كتب الى مكتوبا يرجع فيه الى ان  
 احررت تصنيفا على الكتاب الموسوم بالارشاد . في اصول  
 الاعتقاد لامام الحرمين رضي الله عنه فصرفني عن اجابته  
 حين سؤاله المقادير . وابدت له في جواب مكتوبه ما توجه  
 لي من المقادير . والهاتين عن بلوغ الامنية في التفسير ما  
 علمه اللطيف الحبير . ثم ورد علي مكتوب من بعض الاصحاب  
 من اليمن يطلب مثل طلبته ويرغب في مثل بغيته فتمرك  
 لذلك عزمي . بعد ان اشتغل بتأليف كتاب بسط هي  
 شئتواترت اسئلة الطلاب . فشرعت في اجابتهم وان  
 تحقق النفع العام بالاستفاد بمخرجيهما . فلما رايت تحرك  
 الدواعي من الشياخي . وخشيت من العدول عنه الى ما عليه

عزمته

عزمته . والاستقلال بما قصدت وارادته . ان لا ينفع الله  
 بما توجهت اليه شهوته . وان اضرب . ارادته فاشرت  
 ارادتهم على ارادته . وقدمت رغبتهم على بلوغ امنيتي والله  
 اسأل ان يعم به النفع ويعين على بلوغ الغرض فيه . انه قريب  
 مجيب . وقد سلكت فيه طريقا متضمنا لتفسير معانيه  
 وتحريرا دلته . والكلام على نكته . وتصحيح قسمته . ولم  
 اسلك سلك من سبقني لشرحه في الخروج عنه الى تاليف  
 كتاب غريب . والاثبات والنفي في مسائل غير مسايله . وان  
 ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لان نافية ببني عليها  
 ويرجع اليها ويتوقف استدلال ادلته على تحقيقها واجد  
 الرغبة لربي ان يعين على بلوغ الامنية فيه . وان يعم به  
 نفع طالبيه بمنه وكرمه **باب** في احكام النظر قال  
 الامام اول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ  
 او الحكم شرعا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم  
 بحدوث العالم **آه قلت** تضمن كلامه ثلاث جمل جملة  
 في اول واجب وجملة في حقيقة النظر وجملة في قسمته  
 اما الجملة الاولى فللتاظر فيها ثلاث مباحث الاول في  
 قوله اول اعلم ارشدك الله ان الذي بلغنا من اقوال  
 الناس في اول واجب ستة مذاهب الاول قول بعض  
 المعتزلة ان اول واجب الشك وهذا بطل على اصلهم  
 لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح لعينه وما قبح لعينه  
 كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على اصلنا فلا يكون  
 مطلوب التحصيل المذهب الثاني قول بعض الناس ان  
 اول واجب الاقرار بالله فان اراد به الاقرار باللسان  
 دون القلب فالنفاق ممنوع وهذا النفاق وان اراد

به الاقرار بالقلب فاذا اوجب النظر بعده فقد ازاله  
فلا فائدة في ايجابه المذهب الثالث قول بعض الاصحاب  
ان اول واجب اول جزء من النظر وهذا ضعيف اذ النظر  
المطهر جملة واحدة وجزء العبادة لا يتفرد بالوجوب كركعة  
من الصلاة المذهب الرابع قول من قال النظر المذهب  
الخامس قول من قال المعرفة المذهب السادس ما ذكره  
صاحب الكتاب انه القصد الى النظر الصحيح فاما قول  
من قال ان اول واجب النظر فقد مه على المعرفة لتقدمه  
عليها وجودا فيرد عليه ان القصد اليه متقدم عليه فقد  
صاق بعد بطلان هذه المذاهب الاربعة موضع النظر  
ولم يبق الا المذهبان والذي اراه ان الخلاف بينهما مرتفع اذ شرط  
المختلفين ان يتوارد النفي والاثبات على موضع واحد وليس هذا  
الشرط ثابتا ههنا ببيان ان لفظ الاولية مشترك بين امرين  
احدهما اولية الوجوب بمعنى اول ما يتعلق به الخطاب والثاني  
اولية الاشتغال والاداء فان نظرنا الى اول واجب خطابا  
ومقصودا فالمعرفة وان نظرنا الى اول واجب اشتغالا واداء  
فالقصد فقد نظر كل واحد منهما الى اولية لم ينظر اليها الاخر  
واما من قال ان المعرفة ضرورية لا يكلف بها فلا يمتد خلاف  
بينه وبين من قال ان القصد اول واجب الا ان ينزل  
النظر منزلة المعرفة مع القصد والله اعلم **قوله** على  
العاقل البالغ تعرض لمن يجب عليه القصد وشرط فيه شرطين  
احدهما العقل واشترطه لثبوت اهلية الخطاب ماخوذ  
من مسالك المعتول والثاني البلوغ واشترطه ثابت بالشرع  
ثم ذكر ان البلوغ يكون بالسن ويكون بالاحتمال واداءها  
امارتان وضعتا للدلالة عليه **قوله** شرعا يحتمل ان يعود

على

على الوجوب فيكون في الكلام تقديم وتأخير كما قال  
اول ما يجب شرعا على العاقل البالغ ويحتمل ان يريد به البالغ  
باحد هاتين الامارتين شرعا فالاول فيه احتراز عن مذهب  
المعتزلة القائلين بالوجوب عقلا والثاني عود الكلام  
الى اقرب مذكور **قوله** القصد الى النظر فالقصد عبارة  
عن الارادة وقد اوردوا عليه سؤالا وقالوا القصد ان  
كان ضروريا فلا يصح ايجابه وان كان كسبيا احتاج الى  
قصد وهذا مندفع على كل مذهب اما اصحابنا فالمكتب  
لا يحتاج فيه الى القصد وان جاز ان يقصد فالمتمسك انما  
يتحقق من وجوب ثبوت القصد لان جوازه مع صحة ارتفاع  
والمعتزلة يقولون ان الافعال القليلة تقع من العبد مع الذم  
والعقلة وهي فعل فلم يجب القصد ايضا في مطلق افعال  
العبد على اصلهم فلم يكن لهذا السؤال موقع **قوله** الصحيح  
تفسيره ياتي في الجملة الثالثة **قوله** المنصبي الى العلم  
بحدث العالم انما يصح اذا كان لا طريق الى معرفة الباري  
الا حدث العالم وقد ذكر اصحابنا طريقين احدهما الجواز  
والثاني الحدوث فاما طريق الجواز فيعرف الصانع بها  
قبل معرفة حدث العالم فلا يكون اول واجب القصد الى  
نظر صحيح منصبي الى معرفة الحدوث اذ المقصد هو معرفة  
الله تعالى فبأي طريق حصل فيحصل المقصد من تلك الطريق  
وقد يكون حدث العالم بنظر ثان بعد النظر الاول  
المنصبي الى معرفته كما بينا في طريق الجواز **الجملة**  
**الثانية في حد النظر** قال رض والنظر في اصطلاح  
الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علم  
او غلبة ظن **قوله** في اصطلاح الموحدين فيه احتراز



عن محامل النظر في اللغة فانه يطلق يا زار رؤية البصر  
والتعطف والانتظار وغيره وهو في اصطلاح الموحدين  
مقصود على الفكر والتأمل في المنظور فيه **قوله** القدر  
الذي يطلب به من قام به علما فيه احتراز عن مذهب  
المعتزلة فان عندهم كل صفة من شرطها الحيوة اذا قامت  
بجزء الواجب اوجب الحكم للجملية والنظر من الصفات التي  
من شرطها الحيوة وعندنا ان حكم المعنى يختص بمجمله من غير  
فرقان بين ما يشترط في ثبوته الحياة من الصفات وما  
لا يشترط فلهذا خص الكلام بمن قام به **قوله** علما  
او غلبة ظن شمل به الكلام في القطعيات والمسائل  
الاجتهادية وقد يرد على هذا الكد ان فيه تقديما والتقييم  
ليس فيه وانما هو في متعلق الطلب والداخل في الكد الطلب  
لا المطلوب المنقسم والطلب يستدعي مطلوبا ما لا غير مطلوب  
فلا يضر التقييم فيه لكن يرد على هذا الكد ان فيه تركيبا  
اذ تعرض فيه الى الفكر والطلب ولهذا اقتصر القاض  
في حده على التأمل في المنظور فيه واعلم اننا اذا اطلقنا ان  
التركيب يجتنب في الحدود لا نزيد به ما يريد به المنطوق  
من التركيب من الجنس والفصل وانما نزيد به دخول ذات  
في حد ذات اخرى وسياتي لذلك مزيد الايضاح ان  
شاء الله تعالى **الجملة الثالثة في قسمته** وهو  
ينقسم الى الصحيح فالصحيح ما يورد الى العتور على الوجه  
الذي منه يدل الدليل والفاقد ما عداه اعلم ان  
وجه الدليل هو ما يحصل منه الاستعار بالمدلول وذلك  
لان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل من  
بعض الوجوه ومثال ذلك ان العالم يدل على وجود  
باريه

والفاقد صح

باريه ولكن اذا نظرت فيه من حيث ان فيه ذواتا قائمة  
بنفسها مستغنية عن محل اوقابلة للمعانى او ان فيه حالا  
في محل او موجودا او معدوما فلا دلالة له به ولا استعار وان  
نظرت فيه من حيث انه حادث او جازي ادرك العقل في  
وصف الجواز او الكدوث ما ليس في غيره من الوجوه والاعتبار  
وهذا هو وجه الدليل وهو الذي يكون وسطا في المقدمتين  
وقد سمعت بعض أئمتنا يعبر عن وجه الدليل بوجه لزوم  
النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقتين وقد عرفت  
على الجملة ان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل  
من بعضها فالنظر المطلق على هذا الوجه هو النظر الصحيح  
ثم قال والفاقد ما عداه لان لم يورد الى العتور على هذا  
الوجه وقد يفند تارة بحجده عن طريق الدليل كما اذا  
نظر في شبهة وتارة لتصوره وهو ما له ابتداء النظر  
في الدليل شرط لا قاطع من نوم او غشية او غفلة او  
موت او عتور ذلك من القواطع فانه لا يصل الى وجه  
الدليل **قوله** فان قيل قد انكرت طائفة من الاول  
افضاء النظر الى العلم وزعموا ان مدارك العلوم الحواس  
فكيف السبيل الى مكالمتهم آه قلت اعلم اول ان الناس  
مختلفون في صحة النقل عن التسمية وفي نسبة هذا  
المذهب اليهم فمن الناس من ورك بالغلط على الناقل  
فان هذا المذهب مخالف للبدئية فلا يتصور مخالفة  
العقلاء فيه فانما تعلم علوما بدئية خارجية عن  
الحواس كعلمنا بالامنا ولذاتنا ونفوسنا وشهواتنا  
وغضبنا وفرحنا وان الاشياء اكثر من الواحد وان  
الشيء والاشياء لا يجتمعان على موضوع واحد الى نحو

ذلك من العلوم البديهية واذا كان كذلك فلا وجه لمنازعة  
العقلاء في ذلك ودعواهم المحض وبالضرورة يدرك انحرافهم  
فقد علم الاوائل علوما نظرية وانما غلط العقلاء من  
حيث جهلوا اصطلاح القوم فانهم كانوا يقولون المدلومة  
كلها بالحواس ومثاليين بحسوس يسمونه معقولا ولا يسمونه  
معلوما فالنزاع في تغليب واصطلاح ولا منازعة من  
حيث المعنى ومن الناس من عد هؤلاء من قبيل الوضعية  
وقد ذهبت الوضعية الى انكار العلوم جملة وباحوا  
بانكار البداية ولهذا اختلف النظائر في مكالمتهم على  
حسب اختلافهم في مكالمة الوضعية فاذا اكالمناهم  
قلنا هل تعلمون فساد النظرية تستريبون فيه فان  
علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا حصرهم ثم  
يقال لهم اتعلمون فساد النظر ضرورة او نظرا ودعواهم  
الضرورة مع مخالفة اكثر العقلاء بهت لا سبيل اليه  
ودعوى النظر من نفي جميع النظر متناقض فان نفي الكل  
يناقض اثبات بعض من الكل قالوا وانتم لا يمكنكم دعوى  
الضرورة في الصحة ودعواكم صحة النظر بالنظر اثبات  
الشيء بنفسه وهو محال اعلم ان نظم هذا الكلام  
منهم نظم الادلة فان قولهم هذا اثبات الشيء بنفسه  
واثبات الشيء بنفسه محال كلام تضمن مقدمتين  
ومن انكر النظر كيف يصح منه الاستدلال بالمقدمة  
ثم قولهم اثبات الشيء بنفسه محال تمكن بلفظ مشترك  
فان اثبات الشيء بنفسه بمعنى ان الشيء يثبت بنفسه  
محال اذ وجود الممكن بذاته متمنع وقد يقال اثبات الشيء  
بنفسه بمعنى تعلق الشيء بنفسه وهذا ليس بمحال

كالعلم

كالعلم يعلم به المعلوم ويتعلق بنفسه فيكون معلوما  
وضرب له مثالا غير العلم كقول القائل خبرني كل  
صدق فانه يتعلق بكل خبر عنه ومن جملة نفسه  
هذا تمام فقرير كلام الامام على التمام **واما انا فاقول**  
انه يدرك صحة النظر ضرورة وقولهم ان الضروري  
يشترك فيه العقلاء فاقول اما الضروري الذي لا سبب  
له فهو مشترك بين العقلاء وماله سبب فانما يشترك  
فيه من شارك في السبب كما اذا كان بين ايدينا جسم فيه  
حرارة او بغمومة او خشونة فلما ناه فغرفنا ما فيه من  
الغرض فلا نشترك في ذلك الا من شارك في اللبس والنظر  
يعلم صحته بسبب وهو التجربة والامتحان فان قالوا  
جربناه فلم يحصل لنا العلم فقد شاركناكم في السبب  
قلنا هذا كلام عار عن التحصيل فان النظر ليس كله ينضوي  
الى العلم بل قسمناه الى الصحيح والفاقد والصحيح منه  
اقله فلم نقض العادة برفوع اتفاق تجربة المجربين  
على شئ واحد فهم جربوا ما لم تجربوه والدليل على صحة  
هذه الطريقة وان صحة النظر لا يعرف بالنظر  
انا لو فرضنا ناظرا نظري في دليل يدل على حدث العالم  
مثلا فقط ولم ينظر في دليل غيره فاذا تم نظره في  
دليل الحدوث اعلم صحة نظره ام لا واذا علم صحة  
نظره ابنظره الذي فطره مستعربا بالحدوث ام لا  
وعند نظره لم يكن في الصورة المفروضة فلم يبق  
الا نظره ولو كان هو الذي تضمن صحة النظر لكان  
الدليل المنظور فيه يشعر بصحة النظر ومعلوم  
ان دليل الحدوث ليس فيه تقرض للنظر ولا الصحة



وتحجة كل دليل لا بد ان يكون مفردا في مقده متبعا فظن  
انه يعرف صحة النظر بالنظر فلم يبق الا انه عرف ذلك  
بالجربة والامتحان وقد التجأ اليه صاحب الكتاب حيث  
اورد سؤال المسترشد انه ليس بقاطع بفساد النظر فيطرد  
عليه التقييم فقال في جوابه انظر واحاله على الطريق وهو  
الجربة والامتحان على ان صاحب الكتاب انما قال انه  
يثبت صحة النظر بواحد من جنبه لان يثبت نفسه  
وفيما ذكرناه ابطاله ايضا هذا تمام الكلام في هذا  
الفصل **فصل** قال الامام رض النظر بفساد العلم  
بالمنظور فيه وبيضا الجهل به وللتك فيه آه **قلت**  
ما ذكره رضي الله عنه في مصادة العلم النظر صحيح ولا شك  
فيه ظن العلم اذا حصل فالخاص لا يمتنع كما ذكر وقد اورد  
على هذا ان الناظر قد يعلم شيئا بدليل ثم ينظر في دليل  
آخر فهو اذا امتنع للعلم الحاصل لكن بطريق آخر وهذا  
مزيف فان طلبه في النظر الثاني العلم توجه دلالة  
الدليل الثاني وهو ليس بما حصل واما الجهل وهو تصميم  
على المعتقد والتصميم يعتقد انه علم اذ لو شعر بفساد  
غيره او اجمل عند فساد غيره او ان غيره ليس علم  
خرج عن تصميمه فلا شك في مصادة النظر له اما الشك  
فقد رايت للقاضي في بعض كتبه توفيقا في مصادة  
النظر الشك قال الامام وجه مصادته للتك انه  
بغية للحق والشك تردد بين معتقدين يريد ان الشك  
لا بد ان يتعلق بمعلقين ومن نظر فقد اضرب عن احدهما  
فلا يتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معه وقد قال  
القاضي ان كل نظرين ضد ان لا يجتمعان وقال الامام

يمنع

يمنع عادة اجتماع نظرين اما كونه ناظرا ويخطر بباله  
نقيض مطلوبه فليس بمنع في العقل وان جرت العادة  
ان من استغرق فكره في احد الامرين اضرب عن الآخر فلا  
يقضى هذا بالتضاد فليس فيما ذكر ما يقتضي مصادة النظر  
للتك فلم يصح قوله انه بفساد العلم وجملته اضداد ه ه  
**فصل** قال النظر الصحيح اذا تم على سداده ولم تعقبه  
آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال  
بتصريح النظر آه **قلت** ذكر في هذا الفصل امرين احدهما  
ان النظر الصحيح اذا تم تضمن والثاني انه نفي التولد واليجاب  
الى الاول فقيده بنفي الآفة واطلق القول في نفي الآفات  
ولا يشترط نفي جميع الآفات وانما يشترط نفي الآفات العلية  
فانا لو شرطنا نفي كل ضد للعلم للزم حصول العلم ضرورة  
ان القابل للشي لا يخلو عنه او عن غيره ولم يبق لتضمن النظر  
معنى والمراد اذا ان تمام النظر يتأني وجود الآفات  
الخاصة ولهذا قال ولا يتصور من الناظر جهل بالمدلول  
عقيب تمام النظر والسرف فيه ان تمام النظر اذا اطلع  
على وجه الدليل مع حضور المدلول بالبال ارتباط الدليل  
بالمدلول فيلزم حصول العلم فلا يصح وجود جهل ولا شك  
ولا ضد يتضمن خطورا المدلول بالبال وهذا المعنى قد  
اشار اليه في قوله ولا يتأني من الناظر جهل بالمدلول  
عقب النظر مع تذكره له فاشار الى ان ذكر المدلول  
مع تمام النظر المطلع على وجه الدليل المرتبط به يتأني  
وجود الجهل وكذلك يتأني الشك لهذا المعنى اما الموت  
والنوم والقفلة والغشية كليهما لا يتضمن وجودها  
خطورا المدلول بالبال فيصح ان يوجد بعد تمام النظر

فدعت الحاجة الى اشتراط نفيها في تضمن العلم لان تمام  
النظر لا ينافي وجودها بخلاف ما يقته مما يتضمن وجوده  
خطور المدلول بالبال واحسن تدبير ما بهننا عليه شو  
اعلم ان معنى التضمن اللزوم العقلي واذا لزم بتصرف النظر  
حصول العلم وتعيين ذلك حتما في العقل سمناه تضمننا  
وقد وافقنا المعتزلة على معناه في تذكر النظر فانه يتضمن  
العلم ولا تولده وانما استغرم من القول بالتولد فيه ان  
معقوله اذا كان كسبيا كعقوله اذا كان ضروريا فقد ولد  
كسبيه بولد ضرورية ويلزم منه التولد في افعاله وقد  
منع جماعة من التولد في افعاله لان قادرته لما  
استحال ان يفعل في الذات الموصوفة بها فنسبها الى ساير  
الممكنات نسبة متساوية فلا يكون بعضها ماثرا بالقادرية  
وبعضها بالتوسط بخلاف النظر فان النظر عندهم لا يصح  
ان يكون فعلا لله تعالى اذ قالوا ان الناظر من فعل النظر  
كما ان المتكلم من فعل الكلام فلا يلزم فيه ما لزم في  
التذكير **الامر الثاني** في نفي الايجاب والتولد اما الايجاب  
فظم البطلان فان من حكم العلة والمعلول ان يجتمعا ولا  
يفترقا ومن حكم النظر والعلم التضاد والتنافي بينهما  
تناف في الاحكام واما ابطال التولد فقد احال الكلام  
فيه على ابطال اصله في كتب القدر والتولد عندهم حدوث  
حادث عن سبب مقدور بالقدره الحادثة والحامل لهم  
على اثباته انه لما لم يكن القول بمباشرة القدرة ما هو  
خارج عن محلها كان ذلك مفعولا للقادر بتوسط ما  
في المحل وكان المتولدات عندهم خارجة عن محل القدرة  
الا العلم المتولد عن النظر فانه في محل القدرة فجا عندهم  
على خلاف قاعدتهم في التولد والذي نذكره الآت

معلقا

معلقا بالنظر ان النظر المتضمن للعلم جملة ذات اجزاء  
لا يجتمع في آن واحد فلا يصل الناظر الى آخر الاجزاء الا  
بعد بطلان الاجزاء السابقة والمولد اما الجملة وهي  
لا يجتمع واما الجزء الاخير على تجرده وهو يطمقانا لوجوده  
النظر اليه لم يولد شيئا واما الجزء الاخير مع تذكر او الجزء الاخر  
مع تذكر الاجزاء السابقة فقد تقرر ان التذكر لا يولد فاستغ  
توليد النظر فان قالوا اذ لم يكن النظر مولدا فالتضمن الذي  
ذكرتموه غير معقول **قلت** عقلنا من معنى التضمن ما عقلموه  
في الذكر وهو اللزوم العقلي ومثل الامام بالارادة مع العلم  
فانها متلازمان واحد هما لا يقتضي ثبوت الآخر ولو مثل  
بالامور الاضافية التي لا يعقل العلم بها كون العلم بالضاف  
اليه لم يكن به باس وان النظر الصحيح يطلع على وجه الدليل  
وبين الدليلين عناد والمدلول نسبة معقولة لا يمكن ان يعلم  
احدهما بدون الآخر **فصل** النظر الصحيح يتضمن  
العلم كما سبق والنظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جملا ولا  
صندا من اصناد العلوم سواء **قلت** مقصود هذا الفصل  
بيان ان ما يحصل عقيب النظر الفاسد ليس بملازم له  
في العقل وانما هو على سبيل الوفاق **وقوله** ولا صندا من  
اصناد العلم سواء يريد سوى النظر فانه من اصناد  
العلوم وما سواه من اصناد العلوم فلا تتضمنه النظر  
الفاسد عندنا وذلك ان جهة التضمن هو ما بين  
النظر الصحيح وبين الاطلاع على وجه الدليل من اللزوم  
وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة فيلزم ان يكون  
بين النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط وهو  
معنى اللزوم والتضمن وهذا المعنى غير ثابت في النظر  
الفاسد فان الفاسد اما ان يكون قاصرا فلا يعقبه

شي أصلا واما ان يكون واقعا في شبهة والشبهة لا وجه لها يتعلق بامر ما والدليل على انه لا وجه لها ان القول بثبوت وجه لها يلزم ان تخرج عن كونها شبهة وحقيقة الشبهة ما اشبه على الناظر امرها فاعتقد فيها دلالة ولادلالة فيها وقد راينا حال الناظر فيها على ثلاث مرات فتارة يعقب النظر منه فيها جهله وتارة يسبق نظره في الدليل فينظر فيها فيعرف انها شبهة ولا يعرف وجه خلوها ولا يخالجه ريب في معلومه وتارة ينظر في شبهة تناقضها فيغلب عليه الشك او الحيرة لتعارض الشبهات لديه فاذا لم يتعين الامر المتعقب لها علم انها لا تلازم شيئا عقلا وعن هذا قال لو كانت الشبهة تتضمن جملة لقادة العالم الى الجهل اذ العالم ينظر في الشبهات حسب نظر الجاهل ويجهل هذا ولا يجهل هذا فكان الحاصل من الجهل عقبتها انما هو امر وفا في لا يلزم عقلا وقد قال من شد طرفا من كلام المنطقيين انه اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة فان التركيب المخصوص يلزمه الاتساع ضرورة فانه ينتج بذاته وهذا مندفع بما اشترنا اليه اذ وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة اذ كانت معارضة للدليل ومناقضة للدليل فلم يكن اللزوم لها حتما في كل حال كالعلم بوجه الدليل شيئا الناظر في الشبهة المترتبة على حكم ترتيب المقدمات اعتقد ان فيها وسطا جامعيا بين الطرفين والوسط في نفسه غير جامع ولا ملازم لكل واحد من الطرفين فلا تلاقي بينهما وبين النتيجة واعلم ان الدلالة في المعاني التي هي مدلولات الالفاظ فاذا كانت لا تتركب في انفسها ولا تتلا في ولا تلازم فكيف يكون

بين

بين الشبهة وبين المدلول ارتباط فلم يسبق الا ان يقال ان اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلزمه اعتقاد لزوم الطرفين وهو معنى النتيجة وقد بينا ان ذلك يلزم فيما اذا كانت الملازمة معلومة فان الاعتقاد لثبوت اللازم قد يعبرى عن لزوم اعتقاد النتيجة اذ سبق العلم بالدليل به فالحسن تأمل هذا الفصل **فصل** الادلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا آه اعلم ان ما يفيض الى الظن يسمى في اصطلاح الاصوليين اشارة ولا يسمى دليلا وانما يسمى دليلا ما حصل به العلم وهذا تخصيص بالاصطلاح ولورجعنا الى مقتضى اللسان لاصح ان تسمى الامارة المفضية الى الظن دليلا فاذا عرفت هذا فاعلم انما يعلم في العادة ضرورة لا يتلقى من الدليل اذ قد بينا ان العلم بضاد النظر وانما يتوصل بالنظر في الادلة الى علم ما لا يعلم في العادة ضرورة واحترز بقوله في العادة عما يجوز عقلا فانه يجوز ان تعلم النظريات ضرورة وانما اتقن العلم بها ضرورة بحكم العادة مع تجويز ذلك في العقل **قوله** وهو ينقسم الى العقلي والسمعي ويعنى بالعقلي ما استقل العقل يدرك الدلالة فيه غير مستند الى خبر محبر **وقوله** وهو يدل بصفة لازمه هو نفسها عليها فيه دخل واقع فان الدليل يكون وجودا ويكون عدما كالاستدلال بعدم الشرط على عدم الشروط والمقدمة السالبة في الادلة عند مستذكرة ولا يصح ان يكون العدم صفة نفس وقد ذكر ذلك في الفصل السابق فقال ان الدليل لما دل بصفته النفسية وهذه مسالحة في القول وانما العبارة المحررة ان يقال هو ما دل بمعقوليته من

عنا احتياج الى وضع واضح ينصبه دليلا بخلاف دلالة  
الالفاظ **قوله** بعد ذلك الدليل السمي هو ما استدلى  
بجز صدق او امر يجب اتباعه فاكثر من رايته من علماء  
هذا الفن يغير تقسيمه هذا باسائه اشار الى اجزئ متواتر  
او اجماع قاطع فهذا الامر الواجب اتباعه وعندى محتمل  
تقسيمه هذا بمصنفين احدهما ان يبني على قول من قال ان  
النبي مجتهد فيجب اتباع اجتهاده فهو امر يجب اتباعه  
لقول الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه والثاني ان يبني  
ذلك على تردد الاصحاب في وجه دلالة المعجزة ان الادلة  
السمعية كلها تستدل الى المعجزة وتبني عليها وقد اختلف  
اصحابنا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال تدل على  
حتر الله بنصديقه فهو جز صدق ومنهم من قال تدل  
على انشاء الرسالة ويقفون بذلك انما تدل على امر الله بالبين  
وهو امر يجب اتباعه **فصل** قال النظر الموصل الى  
المعارف واجب ومدرك وجوابه السمع **قلت** مضمون  
هذا الفصل امران احدهما تعيين الشرع مدركا للوجوب  
والثاني قيام الدليل السمي على تحقيق الوجوب اما الاول فقد  
احاله على قاعدة التمييز والتشبيح وسياتي ان شاء الله تعالى  
عبرانه اورد ههنا سؤالا يختص بالنظر ونحن نورده ونكلم  
عليه ثم نتعطف على الامر الثاني قال الخصم اذا انقمتم  
ادراك الوجوب عقلا ففيه ابطال تخدي الانبياء وانحسام  
احتجاجهم على المدعوين اذا المدعو يقول لا يجب على مالم انظر  
اذ لا يثبت الشرع عندى بدون النظر ولا انظر مالم يجب  
على هذا خلاصة السؤال وقد اورده بعضهم على وجه  
الدور وفي ايراد صاحب الكتاب عنهم ساحة في  
القول

القول فان نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشهادة فان  
التحدى عبارة على الدعوى المويده الخارق للعادة على  
وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبي في حكم الاعتبار اذا كان  
يبقى معارضة النبي وهذه الحقيفة لا يبطل وانما غاية  
السائل ان يقول لا تظهر دلالة المعجزة وعدم ظهورها  
غير تحقق ثبوتها في نفسها **واعلم** انه لا يتحقق ايراد  
هذا السؤال على جهة الدور فان حقيقة الدور ان  
يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه الآخر وهو محال  
فينبغي ان يتوقف الوجوب على النظر والنظر على  
الوجوب ليكون دورا وذلك غير ثابت ههنا فان  
النظر لا يتوقف ثبوته على الوجوب اذ جاز ان ينظر  
وان لم يجب عليه واختيار المكلف احد الجانبين  
لا يوجب توقف ما جاز مفارقتة للشيء عليه واما  
ان يخصم النبي ولا تظهر حجته مع كونه على الحق فهذا  
لا يمتنع عقلا الا ان الله اجري عادته وطرد سنته  
بتشوق النفوس الى البحث عن مجايب الكائنات وغراب  
المصنوعات فلا تكاد العقلاء ان يتواطوا على الاعراض  
عن النظر في المعجزة الخارقة للعادة ثم اجاب  
صاحب الكتاب بجوابين احدهما جدلي وهو ان هذا  
مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم فان الخصم  
وان قال بالوجوب عقلا فليس ذلك بضرورة العقل  
اذ لو كان ضروريا لما خلا عن العلم بوجوب النظر  
عاقلة فتعين ان يجب بنظر عقلي وامتناع المكلف  
من النظر المفضي الى الواجب العقلي على اصل الخصم  
كما امتناعه من النظر المفضي الى الواجب السمي

والجواب الثاني ان قال لانسان انه يتوقف الوجوب على  
النظر اذ الخطاب اذا بلغ الخطاب بتبليغ الرسول فقد تحقق  
الوجوب في نفسه ولا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به  
فان بيننا على تجويز تكليف ما لا يطابق فلا اشكال وان  
اعتبرنا الامكان فيستدعي تمكن المكلف من العلم لانفس  
وجود العلم وهو تمكن من العلم فان الرسول يأتي بمجيزة  
مدل على صدقه وهو تمكن من النظر فيها وهي دلالة قاطعة  
في نفسها وتقصير المكلف المكلف في تركه النظر لا ينفي  
مخاطبته بما هو مقصر في تركه الامر الثاني في طريق ثبوت  
وجوب النظر شرها وقد استدل بعض الاصحاب على وجوب  
شرعا بالآيات الظاهرة والاحبار الواردة كقوله تعالى  
قل انظر واما ذاني السموات والارض وما ايضا هيها في  
الدلالة وكقوله فاعلم انه لا اله الا الله امر بالعلم والامر  
بتحصيله يشتر بوجوب النظر المتوصل به الى العلم  
والذي اختاره صاحب الكتاب ان المعرفة واجبة بالاجماع  
ولا يتوصل اليها الا بالنظر وما لا يتوصل الى الواجب الا به  
فهو واجب وقد اختلف الناس في وجوب معرفة الباري  
تعالى على الاعيان فذهب قوم الى انها لا تجب ويكتفى بالتقليد  
في اصول التوحيد وادعى كل واحد من الفريقين الاجماع  
على نقيض ما ادعاه مخالفة ولا بد من تقرير المذهبين  
وعند ذلك يقوم الحق عند تمام المباحثتين قال من  
ادعى الاتقاء بالتقليد اجماعا قد ثبت من الاولين قبول  
كلمتي الشهادة من كل ناطق بها وان كان من الابل  
والمثقلين ولم يقل احد ممن رضي لمن اقدم من العوام  
هل نظرت او تبصرت بفكر صائب في الادلة بل جروا

في احكام الدين على الاسترسال في قبول الاسلام من كل  
ناطق بالكلمتين كما انبأهم رسول رب العزة امرت  
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها  
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها ومعلوم ان  
اكثر القول يكون بناء على عقود تقليدية نعم لا تنكر  
انه ينبغي ان يكون في كل قطر قائم بالمحق يتيم الدليل  
ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك وذلك من  
فروض الكفايات لاسراء فيه ومن خالف فيه فليس من  
التحصيل في شئ اما الزام كل واحد من المكلفين بحقيقته  
المعرفة التي لا يصل اليها الا الخواصون في حقائق العلوم  
فمنكر يعلم بنفيه من علماء الامة ويتحقق من سيرهم ما يناقضه  
قطعا فلا سبيل الى التزامه **قال** من ادعى وجوب المعرفة  
اجماعا فقد ثبت من الاولين الامر بها وقد كان جماعة من  
اصيان الصحابة رض يهون عن التقليد ويحزرون منه **قال**  
ابن مسعود لا تكن امعة ان كفر الناس كفرت وان امن  
الناس امننت الا يوطنن احدكم نفسه على ذلك **وقال**  
معاذ بن جبل رض انكم بين جدال منافق وذلة عالم ثم **قال**  
في العالم اما العالم فان اهدى فلا تقلده ودينكم وان  
افتتن فلا تبسوا منه فان المؤمن يفتن ثم يتوب  
**وقال** علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في مخاطبته كميل  
ابن زياد النخعي ان الناس ثلاثة عالم ومتعلم على سبيل  
النجاة وهم دعاء اتباع كل تاهق يميلون من كل  
رجح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا منه الى ركن وثيق  
فدم المقلدين **وقال** في آخر هذه الوصية ان هاهنا  
لعلماء جملوا صبت له جملة بلي قد اصبت لعتنا غير

١٩  
مأمون نستعمل الدين للدنيا ويستظهر بمحج الله تعالى على  
كتابه او متقاد اهل الحق لا بصيرة له ينقدح الشك في  
قلبه باول عارض من شبهة الا اذا ولا ذاك فقد ذم من  
انقاد الى الحق بعين بصيرة ولم تنزل هذه الاقاول شايعة  
بين صحب رسول الله عليه السلام من غير تكبير ونعلم انه  
لو قال احد في زمنهم عن شخص انه غير عارف بالله تحكوا انه  
نسبه الى الكفر وبراه من الدين فاما ذكره الاول من قبول  
كلمتي الشهادة من كل احد فلا يظن ان العلم والحكم في  
الظاهر يدان على المظان وقد كان الكفرة يربون عن  
دينهم ويحرون حمية في سعيه اباهم واسلامهم فارجعوا  
الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق وابن هذا مما نحن  
فيه فان المقص خلاص العبد فيما بينه وبين الله ولا  
بدان يكون على بصيرة من امره ولقد دعا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم جماعة من الاعراب فطالوه بالآية  
الدالة على صدقه واظهر ما قامت به الحجة عليهم ولقد  
كانوا يفهمون الكلام العربي فهما وافيا بالمعاني حاويا  
لمقاصد الخطاب والكتاب العزيز مشتمل على الحجج والبراهين  
كثيرة لا تحصى فكيف يهيم عليهم الامر وكيف لا تستفي عنهم  
الريبة ويتبصرون بحقيقة المعرفة وقد اقام بينهم النبي  
صلى الله عليه وسلم ثلاثة عشر سنة من غير قتال يوضح  
الادلة ويقدم الحجة الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق فيه  
سراء المتكلم الا لمن يقصد المعاندة مع اشتمال قلبه على  
المعرفة **قال** القاضي لا يصح الامر بالتقليد لان المقلد  
اما ان يكون مكلفا بتقليد من شاء فيلزم ان يكون الكفرة  
ممتثلين بخلاف الايمان او يوسر المكلف بتقليد من

ما هو

يدعو

يدعو الى الحق فكل من يدعي ان الحق معه والاقوال  
متكافية او يقال قلده واحدا بعينه وهو غير معين ولا  
سبيل الى الوصول اليه لان الحق المعين انما يعلم بقيام  
البرهان على صحة قوله وحقيقة التقليد قبول القول  
بغير حجة فلا سبيل الى الاطلاع على البرهان وان  
قيل تكلف بتقليد من غلب على ظنه انه محق كما  
قلنا في الفروع يقلد من غلب على ظنه انه ارجح فيلزم  
ان يكون كل من قلده مبتدعا او كما قلنا اذا قلده بناء على  
غلبة الظن ممثلا وهذا كله على خلاف الاجماع  
والايمان ماوربه اجماعا وقد امتنع ان يكون على  
سبيل التقليد فتعين ان يكون على سبيل المعرفة  
والبصيرة وهذا تمام كلام الفريقين على وجه  
الاختصار وبالله التوفيق **باب في حقيقة العلم**  
قال العلم معرفة المعلوم على ما هو به **قلت**  
قد اختلف النظار هل العلم مما يجد ام لا فمنهم من  
منع حده بناء على عدم العبارة المشعرة بخاصيته  
واحد عند هذا عبارة عن الخاصة فقط ومنهم من  
علل امتناع الحد بناء على عدم الاحاطة بجنسه الاقرب  
قاتنا نعلم ان السواد لون ومعنى فالمعنوية جنس  
ابعد واللونية جنس اقرب ولا يعلم في العلم الا  
المعنوية والجنس الذي نسبته اليه نسبة اللونية  
الى السواد غير مفهوم وهذا القائل يقول الحد الحقيقي  
لا يد فيه من الجنس الاقرب والفصل ومن الناس  
من مال الى حده ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم  
بعبارة لفظ العلم اشهر منها ورام قوم درك

حقيقته بطريق التقييم وقالوا تمييزه عن الشك والظن  
والجهل واضح وانما يشبه بالعقد التقليد ونحن نعلم  
اننا لو اعتقدنا شيئا وصحنا عليه تقليدا ثم عرفناه به  
وتبصرنا فيه انما نجد تفرقة ضرورية بين العقد والعلم  
وهذا هو التحقيق اذا الانسان يعلم نفسه وسائر  
المدركات والضروريات وما يجده الانسان من نفسه لا  
يشترط في حقيقته فان حصلت العبارة عن بيئت  
بتبدل عبارة اخرى ونحن الآن نذكر عبارات تضمنها  
الكتاب الذي تكلمنا عليه وقد ذكر صاحب الكتاب  
لاصحابنا اربع عبارات وقال لي واحدة منها انها اولى  
ونحن نتكلم عليها باسرها فالاولى ما ذكرنا انها اولى  
العلم معرفة المعلوم على ماهويه وانما قال المعلوم  
لانها خاصية حصلت اذ من المعتزلة من قال العلم  
بالمستحيلات علم لا معلوم له فبين لك انه لا بد ان  
يتعلق بالمعلوم **قوله** على ماهويه ضرب من  
التاكيد وقد دخل على هذا الحد باسرين احدهما ان  
علم البارى لا يقال له معرفة والثاني ان المعرفة  
لا تتعدى الى مفعولين بخلاف العلم وهذا يدل على  
تفاوت اللفظين في الدلالة بحكم الوضع والذي نقوله  
ان لفظ العلم اشهر من لفظ المعرفة وقد انفصل  
القاضي عن السؤال الاول بان قال علم البارى يسمى  
معرفة بدليل قوله عليه تعرف الله في الرخا يعرفك  
في الشدة وهذا ضعيف فان الخطاب لم يسبق  
لبيان العلم ولا اطلق لفظ المعرفة ههنا عليه وانما  
اراد ثمرة العلم وهو الاقبال بالالطاف عليه ولهذا

لا يسمى البارى تعالى عارفا العبارة الثانية قول  
بعض الاصحاب العلم تبين المعلوم على ماهويه ويرد  
عليه اعتراضات احدها ان المعلوم مشتق من العلم  
ومن جهل العلم جهل المعلوم الثاني ما ذكره صاحب الكتاب  
من انه يخرج عنه علم البارى تعالى والحد لا بد ان يشمل  
كل ما يسمى علما فيتناول القديم والحادث وانا اقول  
لا يصح ان يقول القائل تبينت انى موجود بلفظ التبين  
يخرج منه العلوم الضرورية ايضا وهذا بطلان الانكاس  
ومن حكم الحد ان يطرد وينعكس العبارة الثالثة نقلت  
عن شيخنا رضه انه قال العلم ما اوجب محل لسوره  
عالمنا فهذا ترد عليه اسئلة الاول ان ابا الحسن غير  
قال بالاحوال والعالم عند نفاة الاحوال هو من قام  
به العلم والعلم لا يوجب نفسه وليت العالمية امرا  
زائدا على قيام العلم بالمحل ليكون موجبا وان بنى ذلك  
على القول بثبوت الاحوال الموجبة عن المعنى فلا نستقيم  
ايضا لان الحال لا يتميز باعتبار مفعوليتها باسرجع  
اليها اذ يلزمه اثبات الحال بالحال وانما يتميز باعتبار  
معناها المرجب لها فهو تعريف للشيء بما لا يعرف الا به  
وهو غلط الثاني ان لفظ العلم مشتق من العلم ومن  
جهل المشتق جهل المشتق منه الثالث انه يجري عروضا  
في كل ما يسئل المراد منه ولا يصح ان يكون عروضا الحدود  
كلها واحدا ببيان ان الحدودات منها ما يحتاج في  
ادراكه وحده الى تأمل ومنها ما لا يحتاج ولو كان  
عروضا الحدود واحدا لاستغنى فيها عن التأمل والذي  
يحقق ذلك ويقرره انه يصح صدور هذا الحد عن

شخص لا يفهم الحقيقة بل يكفي في صحة صدوره منه  
 معرفة الاشتقاق فهما سئل عن شئ اشتق له اسم  
 فاعل وحده به واذا صح ان يصدر من لا يفهم فلا يفهم  
 العبارة الرابعة قول بعض الأئمة العلم ما صح من  
 انصف به احكام الفعل واتقائه وهذا ترد عليه اسئلة  
 الاول انه غير منعكس اذا العلم بالمستحيلات والواجب  
 لا يصح من انصف به احكام الفعل واتقائه الثاني ان فيه  
 تركيبا فان صحة الاتقان والاحكام انما تحصل اذا وجد  
 العلم والقدرة والارادة فقد دخل فيه ما ليس منه  
 وليس هذا التركيب الذي يعينه المنطقيون مشترطا  
 في الحد فانهم يريدون تركيب الحد من الجنس والفضل  
 والمراد بالتركيب في اصطلاح المتكلمين المحذور في الحد  
 انما هو دخول ذات اخرى غير المحدودة كما ذكرناه  
 السؤال الثالث ان الاحكام والاتقان لازم حتى العلم  
 اشهر منه واوضح فانه قايم بالحي بحسب من نفسه كما  
 يحس الآمه ولذاته والمحققون يقولون لا معنى للاحكام  
 والاتقان والشئ يحكم في نفسه بمعنى وقوعه على رفق  
 العلم وليس هذا اللفظ اسما لجنس ولا لعرض مخصوص  
 من الاعراض فلا معنى له هذا جملة ما ذكر في حدود  
 اصحابنا والكلام عليها اما المعتزلة فان اوائلهم  
 قالوا العلم اعتقاد الشئ على ما هو به فاورد عليهم  
 عقد القله وقالوا مع طمانينة النفس قيل لهم  
 بعض العقلة بن مطمئنون الى اعتقادهم ولو نشروا  
 بالمشاير لما اطاعوا فقالوا اذا وقع ضرورة او نظرا  
 هذا ما انتهى اليه كلامهم والاعتراض على هذا الحد من

اوجه

اوجه الاول انه غير منعكس لان العلم بالمستحيلات علم  
 وليس بشئ اتفاقا الثاني ان لفظ المعية تستدعي امرا زائدا  
 وهو تركيب في الحد الثالث ان فيه تقسيما وهو رجوع عن  
 الحد وانما لم يورد عليهم علم الباري تعالى فانه ليس بضروري  
 ولا نظري لانهم نافوه فاذا اقام عليهم الدليل على اثباته  
 لزمهم وروده على حد هم والله اعلم **فصل العلم**  
 ينقسم الى القديم والحادث اه اعلم ان هذا التقسيم  
 ليس بتقسيم تنويح فان سمة التنويح هي السمة بالوصاف  
 النفسية والحادث يرجع الى سبق العدم والقدم نفي  
 هذه الاضافة ثم قولنا ضروري يطلق على اربعة  
 معان يقال ضروري بما ليس بمقدور وبالقدرة للحادث  
 وتقيضه المقدم وربها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال  
 هذه الحركة ضرورية بمعنى انها غير مقدورة الثاني  
 ما علم بغيره للثالث ما علم من غير تقدم نظري وهذا  
 مختصان بالعلوم الرابع ما قدرته ضرورا وحاجة وتسمى  
 حالة المختصة حالة ضرورية وهذا المعنى الاخير هو  
 المستعمل في حق علم الباري تعالى وبه امتنع اطلاق  
 لفظ الضروري عليه كونه المعاني الثلاثة السابقة  
 عليه اما العلم بالحادث فمته ضروري وبدهي وكسبي  
 فالاول قد سمي الضروري باسم البدهي والبدهي باسم  
 الضروري ولفظ البدهي ايضا يمتنع اطلاقه على  
 العلم القديم لانه يشعر بالحادث اذ يقال بده الامر  
 النفس اذا التي بغنة من غير سابقة شعور بمقدمات  
 تغلب على الظن وجوده وقوله ومن حكم الضروري  
 ان يتوالى في مستقر العادة ولا يتأني الانفكاك عنه



ولا الشك فيه قلت فلهذا الكلام يحتاج فيه الى تقييد  
 في التوالي وعدم الانفكاك وهو ان يقال مع ذكر العلوم  
 فانه بمجرد خطوره بالبال يعلم عادة وان لم يقيد بحالة  
 الغفلة والنوم قد انفك عنه اما الشك فيه فلا يحتاج الى  
 تقييد اذ الشك لا يجامع الغفلة والنوم **قوله** والعلم الكسبي  
 هو المقدور بالقدرة الحادثة فهذا معنى كل كسبي عنده  
 انه متعلق للقدرة الحادثة وقد اختلف النظار في كونه  
 مكتسبا من غير تقدم نظر فقال قوم انه لا يجوز واختار  
 صاحب الكتاب فيه انه يجوز وهو الحق وانما العادة  
 ان كل علم كسبي نظري ويجوز في العقل احداث علم  
 واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر والدليل  
 على الجواز هو ان الجوهر القابل للعلم انما يقبله لنفسه  
 وكذلك انما يقبل القدرة لنفسه وتقدم النظر لا يصح ان  
 يكون شرطاً للقدرة لان القدرة مقارنة للعلم ولا  
 يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد الا عند عدمه فان  
 النظر يضاد العلم كما سبق واما عدم اشتراط النظر  
 في العلم فلو قوع الاتفاق على ان العلم النظري يجوز ان  
 يقع ضروريا فقد صح ان الحق جواز ان يكون كسبيا وان لم  
 يتقدمه نظر **فصل قال** للعلوم اضداد تخصصاً واطداد  
 تضادها وتضاد غيرها **قلت** لا يتقرر لي ان للعلم  
 ضداً خاصاً به فان ما عداه من الجهل والشك والظن  
 يضاد العلم ويضاد الاضداد العامة نعم بعضها اخص  
 في باب التضاد من بعض **قوله** في الشك انه تردد بين  
 معتقدين قد سبق انه يريد انه لا بد ان يتعلق بمتعلقين  
 فانه استرابة وحكمها ان يكون في امرين ولا يصح ان

صحة

يتعلق

يتعلق الشك باكثر من امرين ولو كانت القسمة محصورة  
 في ثلاثة اقسام فيصح وجود شكين احدهما في امرين والثاني  
 في ثبوت الثالث ونفيه والبرهان على ذلك انه لو جاز  
 وجود شك متعلق بثلاث مع انه يجوز وجود شك متعلق  
 باثنين من الثلاث ضرورة لكان هذان الشكان اما  
 متماثلان او مختلفان فان كانا مثليين فهو محال لان من  
 صفة نفس احدهما ان يتعلق باثنين ومن صفة نفس الاخر  
 ان يتعلق بالثالث وذلك يؤذن بالاختلاف لا محالة ومحال  
 ان يكونا مختلفين لان المختلفين اما ان يتضادا ام لا ولا يصح  
 تضادهما اذ لا يوجب احدهما عكس ما يوجب الاخر ولا يصح  
 ان يكونا مختلفين غير متضادين لجواز وجود احدهما بدون  
 الاخر فيجاء احدهما ضد الاخر فيكون عالماً شاكاً بشي  
 واحد وذلك محال **فصل** اختلف اصحابنا في حقيقة  
 العقل فذهب المحاسبي الى انه عزيزة يتاني بها درك  
 العقولات واليه ذهب الامام في الاخير وصار جماعة  
 من اصحابنا منهم القاضي الى انه بعض العلوم الضرورية  
 ونذكر مسلك الفريقين قال القاضي العقل اما ان يكون  
 جوهر او عرضاً والاولى في التقسيم ان تقول العقل اما  
 ان يكون في محل او لا يكون في محل فان كان مستغنياً عن  
 محل امتنع عود حكمه الى بعض الجواهر كون بعض مع  
 التجانس والتماثل فيلزم ان يكون في محل وذلك المحل لا بد  
 ان يكون من الجواهر لضرورة الانصاف فهو اذا عرض  
 وهذا العرض اما ان يماثل العلوم اولاً ومن المحال مماثلة  
 جمعها لاختلافها وان ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة  
 وان كان خلافاً من المحال ان يضادها او يضاد

شيانها للزوم اشتماله الاجماع في كل صند من ومن المحال  
ان لا يصادها لانه اما ان يكون احدهما شرطاً في الاخرام لا  
وان لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الاخر وهو  
محال وان كان فلا يخلو اما ان يكون العقل شرطاً في العلم  
او العلم شرطاً في العقل فان كان الاول جاز وجود العقل  
ولا علم ويلزم منه جواز عاقل شاك في وجود نفسه  
وهو محال وان كان الثاني لزم وجود العلوم كلها الضرورة  
الاستدلالية بدون العقل وهو محال قال فيلزم من  
هذا الدليل انه من العلوم وامتنع ان يكون من العلوم  
النظرية لان النظر مشروط بالعقل وامتنع ان يكون كل  
العلوم الضرورية لان منها ما يتصف به من ليس بعاقل  
ومنها ما يخلو عنه العاقل فاذا هو علم ضروري لا يخلو  
عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بعاقل وهو العلم  
الضروري بجواز الكائنات واستحالة المستحيلات فهذا  
طرد طريقة القاضى على تمامها وكما لها والاعتراض عليه  
انه مخالف غير ضروري وان العقل شرط في العلم  
وقوله يلزم منه جواز وجود العقل بدون العلم  
ولا تخم ان ذلك محال وقوله يوجد العقل مع الشك في  
وجود النفس فنقول اذا اعدم الشرط جاز وجود صده  
ولا يتعين ذلك الا في ضد لا يصاد الشرط فلم قال ان  
هذا الشك لا يصاد الشرط ويجوز وجود الشرط مع  
الذبول والغفلة واللازم على اصله اذا اعدم العرض  
من المحل وجد صده لا عين صده ليس كجوة شرط  
العلم وتجامع اصداه ما خلا الموت لما صاد الشرط  
لا يجوز ثبوته في المحل عند عدم المشروط مع ثبوت  
الشرط

الشرط فلم انكر ذلك ههنا واما مسلك المحاسبى فلا يريد  
بالغريزة قوة استعدادا في المحل فانه يرجع الى القول  
والجواها اذا تماثلت امتنع تخصيص احدها بصفة نفسية  
والقبول من صفات النفس فلا يد ان يريد بذلك انه معنى  
وجودى مخالف للعلوم والهالك تفرق بين ذات العاقل  
الذاهل وبين ذات المجهون والقرقة لا يد ان تؤول الى معنى  
في احدهما منتفيا عن الآخر ثم يلزم عليه ان من علم  
بعضا دون بعض بل فيها يجد نقصانا في عقله وتوكل  
القاضى انه العلم بجواز الكائنات يخلو عنه العاقل اذا  
استغرق في فهم كلام بليغ عذب العبارة حسن النظم  
ولا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة بشر العلوم بالكائنات  
والمستحالات مختلفة لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل  
مختلفا وعن شري حال العاقل لا يتخلف باختلاف العلوم  
والعلم الكائنات انما يتعلق بمعلوم واحد فيلزم ان يكون  
العقل معاني متعددة فاذا فقد واحد منها لم يوجد العقل  
ومن نظر في الكائنات ذاهلا عن المستحيل يكون ناظرا  
وليس بعاقل والتحقيق اذا ما اشار اليه المحاسبى وما  
اليه الامام اخرا في غير هذا الكتاب انه صفة يتاتي بها  
درك العلوم ومثلها الامام بالبصر السليم فانها بصيرة  
باطنة ومن اطلق على العقل بانه نور فالى هذه البصيرة  
يشير والله اعلم وقد اورد صاحب الكتاب على  
نفسه سؤالا فقال ما المانع من كونه مشروطا بثبوت  
بشوت ضرور من العلوم وقد سبق الجواب عن هذا  
السؤال بتمهيد كلام القاضى واجاب عنه بان قال غرضنا  
ان نتعرض للعقل المشروط في التكليف اذا العارى منه

لا يبيح علمها بما كلف وهذا الجواب فيه ضعف فاننا لا نشترط  
 في التكليف علم المكلف وانما نشترط تمكنه من العلم كما  
 سبق والكلام في الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا  
 مستدلا فافهما الخطاب الا بها هل هي من العلوم ام لا فاذا  
 استدل على ذلك بان العاقل لا يخفى عن العلوم ورد عليه  
 انما يخل عنها لان العلوم شرط ويلزم من وجود المشروط وجود  
 الشرط فالجواب انه يلزم منه جواز وجود العلوم بدون  
 العقل حتى يكون الانسان ناظرا مستدلا غير عاقل الا انه يرد  
 عليه ان النظر مشروط بالعقل والعلوم شرط في العقل فلا  
 يصح النظر الا به فان اقتصر على الزام جواز وجود العلوم  
 الضرورية كل ما منع انتفاء العقل فيقال به فاذا اللزم وجود  
 صفة فقد سبق الكلام فيه والتفرقة بين الدهول  
 والسيان وبين الثك في وجود النفس **قوله** بعد ذلك  
 لا يتقرر التوصل الى التكليف كونه العلوم الضرورية فنقول  
 التوصل يحصل بمجرد العلوم الضرورية التي هي اصول النظر  
 ام بصفة اخرى فان كل مشروط له شرطان لا يحصل باحد  
 الشرطين فان اختار الاول فهو محل النزاع وان اختار الثاني  
 قبل ما تلك الصفة الزائدة وذلك الشيء يسمى خصم عقل  
 الخصم عقلا وما ذكره من السبر ليس فيه تحقيق وان مالا  
 يخلو عنه العاقل لا يتصف به غير العاقل هو العلوم بجواز  
 الحاييزات واستحالة المستحيلات الى اخر ما ذكره **قوله** لنا  
 شكر ان العقل لفظ مشترك يريد انه يطلق بأزاء الدية  
 ويطلق بأزاء التوادة والسكون ويطلق بأزاء علوم تحصل  
 بالتجربة عادة والله اعلم **باب القول في حدوث العالم**  
**قال** العالم لفظ منطوق لغة وشرعا **قلت** قوله هو

عبارة

عبارة في اصطلاح الموحدين عن كل موجود سوى الله تعالى  
 فنقول لا يمكن ان تحصل عبارة حدية في العالم لانه لفظ يشمل  
 مختلفات بالحقيقة كالجواهر والاعراض المختلفة فلا يمكن  
 ان يشترك ما يندرج تحت هذا اللفظ في خاصية واحدة  
 ولا في جنس قريب فلا يمكن فيه الا العبارة التي ذكرها الا  
 انه في هذا الكتاب قد نص على اثبات الاحوال وهي عنده  
 صفات ثابتة للذات ويلزم على تفسيره ان لا تكون من العالم  
 فلو قال كل ثابت سوى الله لانه رجعت تحت لفظ العالم ثم  
 قسم العالم الى جواهر واعراض والقسم العقلي الدائرة بين  
 النفي والاثبات ان يقول كل موجود اما ان يكون في محل اول في محل  
 وهذه قسم في الوجود بما هو وجود وقصده قسم في العالم  
 موزعة الى جوهر وعرض وعنى بالجوهر المتخير والعرض القائم  
 بالمتخير ثم المتخير ينقسم الى مؤلف وغير مؤلف فالمؤلف هو  
 الجسم وغير المؤلف هو الفرد فاسم الجواهر يشمل الجسم والفرد  
 وانما اختص الجسم بالتاليف وهو اختصاص لا بصفة نفس  
 فلم تكن القسمة الى الجسم والفرد قسمة تنوع والنظر الان  
 في شرح معنى التحيز والتميز ثم ذكره بعد الكلام في حصر  
 العالم في الاجرام والقائم بالاجرام ثم نتكلم في الاعراض ونفصل  
 الكلام فيها اما كون الجوهر متحيزا فنفتي به كونه جرما  
 مما منع غيره ان يكون بحيث هو ويدرك هذا التناقض بينه  
 وبين غيره على التحيز الواحد ضرورة فغير ناعنه بالممانعة  
 وانما مانع من حيث كونه جرما والمعقولية التي باعتبارها  
 فضت الممانعة هي التحيز ومن ثبتت له هو المتخير وهل  
 هي امر زائد على ذات الجوهر ام يرجع الى نفس ذاته فيه  
 خلاف مبني على القول بالاحوال فن قال بها قال هي حال  
 لذات الجوهر ومن نفاها قال هي ترجع الى ذاته او وجه

واعبار لذاته اما الحيز فهو الذي تقع عليه الممانعة وهو  
المكان او تقدير المكان وبغنى بقدر المكان الفراغ الذي  
لو قدر جرم لشغله وكان ما يماس اعلاه متمكنا على عليه  
ولا يشك العاقل اننا لو قدرنا اننا فارغا من كل جسم ان فيه ما  
يحتمل ان تشغله الجواهر ولو امتلأ ذلك المحتمل لان تشغله  
الجواهر بنوع منها لم يسع ان يكون فيه غيرها فقد كان هذا  
الكون محتملا ان يشغل من الماء جملة من الجواهر فلما امتلأ  
منها تعذر ان يحتل حلول شئ آخر ويظل ذلك الاحتمال فهذا  
هو الفراغ وتارة يكون فيه الهواء فاذا حل فيه الماء خرج  
الهواء ولم يمكن ان يبقى الهواء عند اشتغاله بالماء وهكذا  
يفهم حيز حاصل بين اجرام متفرقة فانه لو اتصل خطه  
مستقيم من طرف الاثر الى الطرف الاخر لم يمكن فيه  
فرض جرم ولو لم يتصل لساغ ان يكون بين الجواهر عند  
تفرقتها وعدم اجتماعها جواهر اخر ففرق بين ان يحتل  
وجود جواهر بينها او لا يحتل فافهم اذا حقيقة الفراغ والملا  
وعبر عنه بالحيز وعبر عن الحال التي باعتبارها يتماخض  
الجرمان عليه بالتحيز وعبر عن اللات التي ثبتت لها هذه  
الحال بالمتحيز واكتف بذلك فان التطويل بعد الوضوح  
يجد الى السفسطة واما القول في حصر العالم في الجواهر  
والاعراض على اصطلاحنا المذكور فهذه مسألة اضطرر  
فيها العقلاء فزعمت الفلاسفة ان الموجودات الممكنة لا تنحصر  
في الاجرام والقيام بها وان اطلقوا ان الموجود لا يخلو عن  
جواهر واعراض الا ان اصطلاحهم في اسم الجواهر ليس  
اصطلاحنا فانه عندهم عبارة عن موجود لا في موضوع  
والموضوع هو المتقوم بنفسه ولا يتقوم بما حل فيه

وسياتي

وسياتي لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى واما  
المتكلمون فادعوا حصر العالم في الاجرام والقيام بها  
وتحيز نذكر ماخذ الفريقين ونختم بالمختار مستقيمين بالله  
وهو حيز معين فاما المتكلمون فاستدلوا على ابطال  
قسم آخر بطرق الطريق الاول ان قالوا كل موجود اما ان  
يكون متحيزا او غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بالتحيز  
ام لا فالمتحيز هو الجواهر والقيام به هو العرض وما ليس  
بمتحيز ولا قيام بمتحيز فهو الله سبحانه وهذا اضعف  
فان ما انتهى اليه التقييم لم يوافق ما ختم به عليه لاني  
حدس ولا في رسمه فلم تصح القيمة الطريق الثاني قالوا لو  
قدرنا موجودا خارجا عن القسمين فيلزم ان يشارك الباري  
تعالى به في اخص وصفه وهو القدس عن الاحياز والا وضاع  
والاشكال والاقدار وهذا اضعف فان القدس امر سلبي  
واخص وصف للشئ لا يكون امرا سلبيا الطريق الثالث  
قالوا اخص وصف الباري تعالى وصف توجب له القدس  
فلو تقدس غيره فاما ان يكون باعتبار مشاركته في ذلك  
الاخص واما ان يكون باعتبار غيره فان كان الاول لزم  
مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان الثاني لزم  
تعليل حكم واحد بعلمتين وهو محال وهذا ليس بشئ  
فانا قلنا ان القدس امر سلبي والسلب كما لا يكون اخص  
وصف لا يكون معللا بالاخص ولا بخيره فيظل هذا الطريق  
ايضا الطريق الرابع قالوا قام الدليل على ان واجب الوجود  
لا يكون الا واحدا فهو تقدس غيره عن صفات الممكنة  
للمزم ان يكون واجبا وهو محال لقيام الدليل على وحدة  
واجب الوجود وبيان لزوم انتفاء الامكان على تقدير

اثبات القدس من وجهين احدهما ان الامكان يستدعي  
 جهات التقابل في الاقدار والاشكال والازمان والمحال واذا  
 انتفى الكل لم يعقل وجه الامكان والثاني ان كل ممكن لابد  
 ان يتعلق به تخصيص واجب فلو تقدس عن جهات التخصيص  
 في الممكنات لم يتعلق به تخصيص فاعل فيمتنع ان يكون ملكا  
 وهذا استدفع فان لم تخصص جهات التقابل في الممكنات في العقل  
 وتقابل في هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه نعم هذه  
 الجهات تدل على امكان الوجود والعدم وعدم الدليل لا يلزم  
 منه عدم المدلول ولو قدر موجود آخر غير الاجرام وهو مختص  
 بزمان يجوز تقدمه عليه ويجوز تاخره عنه صح ان يكون  
 مختصا بارادة المخصص فلا يتا في الامكان واما الفلاسفة  
 فانهم تمسكوا بان احوال النفس الناطقة سائر الاحكام سائر  
 الاجسام فدل على انها خارجة عن جسم الاجرام وذكرها جملة  
 من خواص الانسان فقالوا نرى كل قوة في جسم تضعف عند  
 الاستعمال والافكار العقلية تنمو عند الاستعمال ونرى  
 للانسان خاصية الاخراج لمثله من القوة الى الفعل بالتعليم الى  
 نحو ذلك مما يعدهونه فلان طول به ونحن نقول ما المانع من  
 اختصاص بعض الاجسام باعراض لا توجد في غيرها وكيف  
 يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم ان في خواص التركيب من  
 العجائب ما لا تحصى كثرة وقد عرف العقلاء ان حجر المغناطيس  
 يختص بجذب الحديد دون سائر الاجسام فلم ينتفع بذلك  
 في مطالب العلوم والمعتمد لهم في هذه المسئلة ان قالوا ادراك  
 المعاني الكلية لا يصح ان يكون لمختبر اذ كل مختبر قابل للقسم  
 فلو قام بمختبر لا تقسم عند انقاسه وذلك بطم فحين قياسه  
 بغير مختبر وهذا مبني على اصلهم في ابطال الجواهر الفرد

فيحتاج

فيحتاج الآن الى الكلام على هذه المسئلة لتعلقها بمسئلة  
 الكتاب ويوقف ابطال مذهب الخصم فيها عليها **فنتقول**  
 اختلف العقلاء في اثبات موجود في نفسه مستحيز لا يقبل  
 القسمة فالذي ذهب اليه اكثر المتكلمين من اهل السنة  
 والاعتزال اثبات ذلك وذهب النظام فيما عزي اليه  
 ان الجسم ينقسم الى اجزاء لانهاية لها وهذا فيه اثبات  
 الجزاء في الحقيقة الا انه ادعى ان عدد الاجزاء لانهاية لها  
 وذهبت الفلاسفة الى ان الجسم لا اجزاء فيه بالعقل وانما  
 الاجزاء فيه بالقوة بمعنى انه يستعد لان ينقسم لان فيه  
 تجزئة في الحال ونحن نورد كلاما يشرح بصحة المذهب  
 مقترضا لا بطلان المذهبين مستعينين بالله وهو خير معين  
**فنتقول** الجسم القابل للقسمة اما ان يكون فيه اجزاء من حيث  
 الفعل او لا فان لم يكن فيه اجزاء من حيث الفعل فضل فيه  
 اجزاء من حيث القوة ام لا فان كان فيه اجزاء من حيث  
 الفعل ففي امانتها هوية او غير متناهية والقول بالتناهي  
 تسليم للمسئلة والقول بعدم التناهي يلزم منه ان يكون  
 ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فمجرد الجسم او كها  
 وننتهاه آخرها وهو محال وان كان الجسم لا اجزاء فيه  
 من حيث الفعل وانما الاجزاء فيه من حيث القوة فهو  
 محال لان التقيضين يتواردان على الجسم فلو اتحد لم يجز  
 قيام صدين به ولا توارد تقيضين عليه وقد جاز  
 وجود صدين به كحركة وسكون وسواد وبياض وتوارد  
 تقيضين عليه ككون بعضه مرثيا وبعضه غير مرثي  
 وبعضه مثار اليه وبعضه غير مثار اليه والغني  
 والاثبات لا يجتمعان على مورد واحد فدل على تعدد في  
 الجسم من حيث الوجود ثم يلزم الخصم ان يخرج ذلك

من القوة الى الفعل لان ما هو ثابت بالقوة في مادة الامكان  
والقول بذلك يلزم منه جواز وجود جسم مشتمل على اجزاء  
غير متناهية لها مبدأ أو منتهى وذلك مخالفة المعقول  
وهو العلم المتقدم ابطله وقد نسب الى النظام فالزم عليه  
ان نملة لو قطعت جسما فقد قطعت ما لا يتناهي فالزم  
الطرفة فيقول له النملة في طرفتها في حيزام لا ونفى الحيز عنها  
محال وثبوت الحيز لها لا بد وان يكون على عادات الجسم والا  
فلا يصل الى آخره ويلزم منه انها قطعت احيانا لا يتناهي  
وقطع ما لا يتناهي محال والقول بعدم التجزية قوة وفخلا  
يلزم منه عدم صحة الانقسام وذلك محال بأول العقل فلزم  
من مجموع هذه الكلمات اثبات جز لا يقبل الانقسام وبطلان  
المذهبين المذكورين هو تمام الغرض في ذلك وقد احتجت  
الفلاسفة على مذهبه بوجوه منها ان الخط المركب من  
اجزا فرضا لا بد ان يلا في ما في وسطها جوهران من  
جانبين فان كان ما من احدهما بعين ما من به الآخر فهو  
محال وان كان بغيره فهو تسليم للقسمه فيه ومنها ان  
الجواهر اذا وقع على ملتقى جزئين فقد انقسم باعتبار  
ملاقاتهما من جهة واحدة ومنها ان الوضوفا خطا من  
سبعة اجزاء تقسمتا قسمين متساويين يلزم ان ينقسم  
جزءا لتعدل القسمه على التساوي ومنها ان الشكل المربع لا بد  
ان يكون قطره اكبر من ضلعه ولو فرضنا صحة القول بالجزء  
فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلع اذا قدر مربعاً من  
اجزاء فرده يساوي عدد اجزاء كل ضلع عدد اجزاء الضلع  
الآخر وهذا يبطل القول بجزء فرد نعم لا تنكر ان التقسيم  
الوهمي يشير الى خط ونقطة وذلك امر وهمي لا وجود

له

له من خارج **والجواب** ان الجوهر عندنا يجوز ان يماس  
سنة جواهر وهو واحد فان ادعيت ان ذلك محال ضرورة  
فتن مخالفتكم في ذلك وان ادعيتوه نظرا فينبوه والجواهرات  
عندنا امور اضافية والشئ الواحد لا يكثر بتكثر الاضافة  
عليه ثم نقول اذا قدرنا جرم ما مقدارا بقدر معين ولا سر  
سنة اجرام متماثلة له في القدر ليس ذلك جائزا بالاتفاق  
وان نقيم الجزاء فيكون بمماسه السنة شتملا على مقداره  
سنة مرات وذلك محال وقد اجاب بعض القاصرين عن  
هذا السؤال بانه لا يكون جوهرين جوهرين وهذا محال  
اذ يلزم منه نفى الاجسام الطويلة العريضة وفي ذلك  
مكابرة المحسن والجواب ما ذكرناه **واعلم** ان الوهم  
غالبه ههنا فانه لا يتمثل الا محسوسا والجوهر الفرد غير محسوس  
وانما يتوصل اليه بمسك العقل بالقواطع التي تقام عليه  
واما كون الجوهر على جوهرين فمحال عندنا ولا يصح ان يلا في  
الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين ابدأ وهذا فرض  
محال واما قسمة الخط فعندنا لا ينقسم بجزئين متساويين  
الا خط مركب من اجزاء عددها شفع واما ما هو مركب من اجزاء  
عددها وتر فلا يصح انقسامه بمسأ وبيد واما الشكل المربع  
فانما كان قطره اكبر من ضلعه لان القطر مساحته اعظم من  
مساحة الضلع فيلزم ضرورة ان يكون عدد اجزائه اكثر من  
عدد اجزاء الضلع وان فرض خروجه على وجه لا يتعدى  
المساحة فلا يلزم ان يتفاوت في المقدار وقولهم ان النقطة  
وهية ان عنوان ذلك ان النقطة مستحيلة في نفسها ففرض  
وجود المتحمل محال وهذا اذل فكيف ينبتى على ذلك المقدمات  
الهندسية وحاصله بناء حكم الممكن على ما يستحيل في وصفه

بناؤكم

وان عتوا بذلك ايضا معقولة ولا وجود لها من الخارج  
 فيكون مبدأ تركيب المركبات في العقل لا وجود له في المركب  
 وذلك تعقل الشيء على خلاف ماهو وهو مجمل وللغلاسة  
 شبه كثيرة في المسئلة كما ان للمتكلمين ادلة كثيرة ونحن  
 نحاذر الخروج عن شرط الكتاب وان امهل الاحل استوفينا  
 الكلام عليها في غير هذا الكتاب ان شاء الله تعالى  
 واما النظام فتمك في الاحتجاج على الطفرة بوجوده منها  
 انا اذا قدرنا سفينة تجرى في البحر وراكب فيها يقطعها  
 فانه يصل الى آخرها ولولا الطفرة لما وصل اذ كل جزء يضع  
 رجله فيه قد قطعت السفينة فيلزم ان يبقى في الموضع  
 الذي هو فيه والثاني انالو وضعنا في وسط بئر طوله  
 مائة ذراع حلقة فيها جبل وفي ذلك الجبل دلو في البئر ثم  
 اخذنا كلابا في طرف جبل طوله خمسون ذراعا فاخذنا الجبل  
 الذي في وسط البئر بالكلاب فان وصول الكلاب الى اعلا  
 البئر وصول الدلو فقد قطع بالحركة الواحدة الدلو مائة ذراع  
 والكلاب خمسين وهذا قول تلزم منه الطفرة لاحتمال ومنها  
 ان الرمح يتحرك ودائرة القطب لا تساوي دائرة المحيط  
 وفي الزمان التي قطعت الدائرة الصغرى قطعت فيه الدائرة  
 الكبرى ولولا الطفرة لم يستتم ذلك والجواب عن الكل  
 بفرض التفاوت في الحركة باعتبار ان احد المتحركين يتخالف  
 حركانه سكتات والاخر يتولى حركانه وهذا مطرد في السفينة  
 وفي الجبلين والرحى والانسان يشاهد في الرمح سرعة  
 الحركة في المحيط وببطء الحركة فيما يلي القطب ولادليل اعظم  
 من الشهادة وما يورد على الخضم بعد تسليم الجزاء لا ان  
 يقال له لم قلت انه اذا قام بما يقبل العتمة وهو غير  
 مستقيم



سقيم انه يتقسم عند انقسامه وهلا جاز ان يقال يتقوم  
 ويعدم عند العتمة كالتاليف وغيره واذا بطل سلبت  
 الغزيرتين فالمختار في المسئلة الوقف فان الموجود المفروض  
 لم تفهم حقيقته فيحكم عليها باعتبارها وليس فيها  
 علمنا متوقف عليه فيدل عليه فتعذر العلم به بخلاف  
 ما نقول في الصانع فانه وان لم تعقل حقيقته الا ان ما علمنا  
 متوقف وجوده عليه فاستبد العلم بوجوده اليه رجع  
 بنا الكلام الى البحث عما في الكتاب **فبقول** اما  
 الاكوان فجمع كون والكون في اصطلاحهم كل ما يخص الجواهر  
 بمكان او تقدير مكان كما شرحناه فيدرج فيها الحركة  
 والسكون والاجتماع والافتراق والعرض القايم بالجواهر  
 منه ما تشترط فسوته الحماة وقد عد ذلك وبينه بالتمثيل  
 حيث ذكر الالوان والطعوم والروائح والموت وهذا مما  
 لا تشترط فيه حياة ثم ذكر الحياة وذكر العلوم والقدر  
 والارادات ثم ذكر التاليف حيث قال واذا انتلف جوهران  
 كانا جسمين لان حد الجسم هو المؤلف وان فرضت التاليف  
 نسبة واصافة والاصافة معقولة لكل واحد منهما فانك  
 اذا قلت هذا محاذي ذلك صح في ضنه ان تقول ذلك  
 محاذ لهذا وان قدرته عرضا فالعرض الواحد لا يقوم بجوهري  
 فلا بد ان يقوم بهذا التاليف بوجوب كونه مؤلفا مع الاخر  
 وكذلك يقوم بالآخر ولا يقوم عرض واحد بمجلين وقد نقل  
 عن المعتزلة تجوزهم قيام تاليف واحد بجوهريين وهذا  
 محال فان قيام الواحد بمجلين ينافي كونه واحدا ولو جاز  
 قيام هذا العرض بمجلين جاز ذلك في كل عرض لتساوي  
 النسبة في معقولة كل عرض اليه **قوله** ثم حدث  
 العالم بيني على اصول وجه كونه مبنيا عليها ان جهة

في الاصل ثم حدث الجواهر

الدلالة التي ذكرها هو ان ما لازم المتناهي لا بد ان يكون متناهيًا وان كان المعتمد الاستدلال بتناهي احد المتلازمين على تناهي الآخر فلا بد من اثبات زائد على الجوهر اذ الشيء لا يلزم نفسه واذا ثبت الزايد فلا بد من اثبات التلازم واذا ثبت التلازم فلا بد من اثبات تناهي احد المتلازمين وهو الاعراض وتناهي افرادها هو اثبات حدوث كل واحد منها وتناهي جملة تناهي ابطال حوادث لا اول لها الا انه متى ثبت حادث زائد على الجوهر يتناهي باخاذه وحملته وقد تمت الدلالة سواء كان الحادث عرضا او حالا فهذا وجه كون الدلالة بينية على هذه الاصول وان شئت ان نقرر هذا **فتقول** نظم هذه الدلالة ان كل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث وجواهر العالم لا يتخلو عن الحوادث ، فقولنا جواهر العالم لا يتخلو عن الحوادث يستدعي اثبات زائد وانه حادث وان الجوهر لا يتخلو عنه وهذه ثلاثة اصول وقولنا ما لا يتخلو عن الحوادث لا بد ان يكون حادثا لانه لو كان قد يما لا نفي ذلك الحوادث لا اول لها وهو الاصل الرابع قال الاصل الاول اثبات الاعراض قلت من نفي الاحوال من المتكلمين لا يحتاج في اثبات هذه الاعراض الى هذه التقاسيم التي يذكرها فان احس يشهد بتغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ولا واسطة عندها لا بين الوجود والعدم فلا بد من اثبات موجود قائم بالجوهر وهو العرض المبتغي وانما الاحتياج الى ذلك على القول باثبات الاحوال ونحن الآن نذكر تسمية بين النفي والاثبات ثم نتكلم على تحقيقها وانما ما مستعنيين بالله وهو خير معين **فتقول** اذا تحرك الجوهر بعد ان كان ساكنا فقد

زال

١١٤

زال اختصاصه بحيزه الذي كان ساكنا فيه بتفرقه اياه ثم طرأ اشتغاله لحيز ثان واشغال الحيز الاول والثاني جائز وان كل جائز فلا بد له من مقتض فهو اذا لا بد له من مقتض فقد تمت هذه الدلالة وحصل العلم بانه لا بد له من مقتض **فتقول** المقتضى اما ان يكون نفس الجوهر ام لا ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاملا لحيز معين لاشتمال كونه مع بقاء نفسه في غيره فتعين ان لا يكون المقتضى نفسه وذلك المقتضى الذي ليس نفس الجوهر اما ان يكون نفيًا او اثباتًا والنفي لا اقتضاء له والاثبات اما ان يكون مثلا للجوهر او لا ومثل الجوهر جوهر لا محالة ولا يصح ان يكون المقتضى جوهرًا لوجه احدها وجوب المتماثلين في جميع صفات النفس والاقتضاء انما يثبت للنفس والثاني انه لا اختصاص لما لم يقم به بعض الجواهر من بعض والثالث جواز كونه شاملا للحيز مع فقد ان جوهر اخر والعلة العقلية واجب فيها الانعكاس فيبطل ان يكون المقتضى مثلا للجوهر وماليس بمثل له اما ان يكون بايثار او لا بايثار والموتر لا بد له من فعل والجوهر باق مستمر الوجود فلا يصح ان يعقل في حال بقاءه فتعين ان يكون فعل فيه اثرًا ظاهرًا زائدًا وهو العرض الذي يتقينا وان كان بغير ايثار فلا بد من قيامه به ليكون له به اختصاص فيقتضى الحكم له كونه غيره كما ذكرنا فهذا دليل على اثبات الاعراض والقسمه صحيحة دائرة بين النفي والاثبات فلم يبق على هذا الدليل اعتراض الا من جهة ابطال قسم من الاقسام وقد تحققت ادلتها



فلم يبق عليه اعتراض الا ان يقال ان نتج الدليل زائد على  
الجوهر ولا يتعين بان يكون ذلك الزايد عرضا فقد يكون  
حالا فانه اورد حريبا في هذه الطريقة على القول باثبات  
الاحوال فيقع هذا السؤال لا محالة فاما ان افلا احتياج الى  
الجواب عنه لاني قد اشرت اليكم ان هذه الدلالة لا تتوقف  
الاعلى اثبات طار على الجوهر فاذا تجددت عليه الاحوال  
وتناهت افراد او جملة لزم من ذلك تناهي وجود الجوهر  
الى اول وهو معنى حد وثقا فهذا القدر كاف واما على طريقة  
صاحب الكتاب من التزامه ان لا بد بتحقيق ثبوت الاعراض  
فلا تكفيه هذه الدلالة لو ردد هذا السؤال فلا بد له ان  
يثبت ان الحال لا تفعل على حيا لرا واذا لم تفعل على حيا لها  
فلا بد ان تفعل مع موجود آخر وقد تقرر ان يكون  
ذلك الموجود هو الجوهر فتعين ان يكون موجودا زائدا  
قائما به وهو العرض فتمام هذه الطريقة لا محالة ان  
يبين ان الحال لا تفعل على حيا لها وبيان ان الفعل لا بد  
ان يصح كونه مراد البصم وقوعه من الفاعل والمراد لا بد  
ان يتميز عنه الفاعل ليصح قصد اليه والحال انما تتميز  
باعتبار معناها الموجب لها اذ لو قدر تميزها باعتبار  
مفعوليتها لثبت لها حالة بها تختص من غيرها وفي ذلك  
اثبات الحال للحال فلا بد ان يتميز باعتبار معناها فنفى  
معناها الذي به تتميزها يلزم منه نفى صحة القصد  
اليها وذلك تخيل جعلها فتعين انها لا تفعل على حيا لها  
فتفعل مع موجود اخر موجب لها وهو العرض الذي  
ابتغيناه اذ بيان انه لا يوحده الا بقيا به بالجوهر الذي  
اوجب له الحال المذكورة والاصل الثاني في اثبات

حدوث

حدوث الاعراض قال صاحب الكتاب وهو مبني على  
اربعة اصول منها ابطال قيا بها بنفسها وابطال انتقالها  
وابطال كونها وظهورها واثبات استحالة عدم القديم  
**فبقول** وجه توقف حدوث الاعراض على هذه  
الاصول ان جهة الاستدلال ههنا على الحدوث بالطرد  
والعدم لما سبق وجوده قبل الطاري فتتحقق الطرد  
يستدعي ثلاث امور يلزم الحدوث والقدم يستدعي  
تلك الامور الثلاثة ويتحقق القدم هو وليس العدم  
هو الحدوث فلا بد من بيان استحالة عدم القديم بياز  
هذا الكلام انا نقول في تحقيق الطرد وان لم يكن  
طارنا لكان موجودا قبل هذه الحالة ولو كان موجوا  
قبلها لم يخل اما ان يكون موجودا في محل ام لا وان كان  
في محل فهو اما هذا المشاهد فيه طريبا عليها او  
غيره فان كان هذا فقد كان كائنا وان كان غيره  
فلا يصل اليه الا بالانتقال وان كان في غير محل فهو  
قد قام بنفسه وكذلك نقول في عدم هذا العرض لانه  
لو لم يكن قد عدم لكان باقيا وهو اما ان يبقى في  
محل ام لا فان كان في محل فهو في هذا المحل او غيره  
وان كان في هذا فهو كما من وان كان في غيره فلا يصل  
اليه الا بالانتقال من هذا فيتحقق انه عدم ويقال  
لم قلت انه اذا عدم يكون حادثا قلنا لان القديم لا يجوز  
عدمه واذا لم يكن قد يما يلزم منه ان يكون حادثا  
فيتحقق بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرد  
والعدم على ابطال هذه الاقسام وهي اربعة فتوقفت  
الدلالة على اربعة امور لا محالة **القول** في ابطال

الكمون والظهور وقد نقل عن طائفة الكمون بكمون ه  
 الاعراض وظهورها ولا بد من الافصاح عن حقيقة  
 الكمون والظهور اعلم ان الكمون مطلق في الاجسام ه  
 على الاستتار وهذا غير معقول في العرض وانما معنى  
 الكمون المدعى في الاعراض انها توجد غير منتزعة ه  
 حكما ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكما وكان الخضم  
 يرى ان احكام الاعراض هي التي تتضاد ولا تتضاد  
 في انفس المعاني الموجهة للاحكام ونحن نقول انما تضاد  
 الاحكام لتضاد معانيها الموجهة لها اذ لو تناقت ه  
 لانفسها للزم اختصاص الحكم المتضاد عن الحكم غير  
 المتضاد بامر باعتباره ثبت التناقض وفي ذلك اثبات  
 المحال للمحال وهو محال فمن هذا قرر صاحب الكتاب  
 الاستدلال على ابطال الكمون والظهور بثلاثة ادلة  
 الاول انه يلزم من اجتماع الضد من فان الحركة والسكون  
 ضدان لا محالة الثاني ان المعنى يقتضى حكمه لنفسه  
 وقد وجد غير مقتضى حكمه بحال عند وصف نفسه  
 لا محالة وذلك باطل الثالث لا يكون كونه اجابزا وظهورها  
 جابزا فيستدعي كل واحد منهما موجبا ضرورة جواز  
 شذوذ ذلك الموجب لا بد ان يكون كامنا او ظاهرا فيلزم  
 موجب لكونه وظهوره ونسره وهذا عندى يلزم  
 في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة ان عدم اقتضاها  
 حكما امر سلبى والسلبى لا يعجل هذا تمام تقرير ما  
 ذكره في هذا الركن من اركان دلالة حدوث الاعراض  
 ونذكر بقية الاركان القول في استحالة عدم القديم  
 جريئا في ذلك على ترتيب صاحب الكتاب والافكان

الترتيب

الترتيب يقتضى ان يذكر تمام الاركان التي سواه حتى يثبت  
 عدم الشيء فيستدل بعدمه على حدوثه ضرورة ان  
 القديم لا يعدم وقد استدل بعض الاصحاب على استحالة  
 عدم القديم بانه لو صح عدمه لصحت اعادته واعادة  
 عين القديم يلزم منه ان يكون الذات القديمة حادثة  
 وذلك اثبات التقيضين على موضوع واحد وهذا لا  
 يقوى فان كونه قد يما عبارة عن كونه موجودا من غير  
 سابقة عدم وهذه الذات في الازل غير مسبوقة وفي  
 المنشأة الثانية مسبوقة وصار في المثال كما ذكرنا في الباقي  
 فانه كان قبل ان يعدم باقيا فاذا اعدم واعيد لم يكن  
 في اول زمن الاعادة باقيا والمعتمد لنا في المسئلة مسلكان  
 احدهما ما ذكره صاحب الكتاب وقد اورد قسمة ه  
 دايرة بين ثوابت فانه لم يذكر فيها من الاقسام سوى  
 الضد والشرط والفاعل وهذه هي المذاهب المقولة  
 في عدم الجواهر والاعراض فمن قائل يقول بعدم بصد  
 ومنهم من يقول بعدم لفقدان شرط ومنهم من يقول  
 بعدم بالفاعل فاخر تلك المذاهب وذكرها اقتساما  
 وقد شرطنا على انفسنا تحديرا دلته فنصرد هذه الطر  
 بقسمة حاصرة دايرة بين النفي والاثبات فنقول لو  
 عدم القديم لم يخجل اما ان يكون عدمه واجبا او لا ه  
 والقول بالوجوب محال لانه اما ان يكون واجبا مطلقا  
 او واجبا في زمن والقول بالوجوب المطلق محال لما فيه  
 من امتناع البقاء والقديم لا بد ان يحصل فيه حقيقة  
 البقاء ومحال ان يكون واجبا في زمن لتساوي معقولته  
 ذاته بالنظر الى الازمنة واذ لم يكن واجبا فهو جابز

بقية

وكل جاز لا بد له من مقتضى والمقتضى اما نفيه او لا ومحال  
ان يكون المقتضى نفسه لما فيه من التها في اجتماع نفسه  
مع عدمه ومحال ان يكون زايدا لان الزائد اما نفي او اثبات  
والنفي لا اقتضاه ولا اختصاص والا ثبات اما ان يقتضى  
بايثار واختيار او لا يقتضى بايثار واختيار والمقتضى  
بالاختيار لا بد له من فعل والعدم نفي محض فامتنع ان  
يكون فعلا وكذلك القول في المقتضى لا يثار واختيار ويبطل  
المقتضى لا بالاختيار فانه اما ان يضاده او لا يضاده  
والضد لا يعدم وما ليس بضد فلا يقتضى العدم ولا بد  
ان يقوم بما يوجب الحكم فيختص اقتضاه بالحكم الذي  
اقتضاه واذلك لا يكون الا في زمن وجوده لا في زمن  
عدمه فيلزم ان يجامع وجوده وجوده واذالم يقتض «  
ذلك في زمن فلا يقتضيه فيما بعده وان اقتضاه في  
زمن فيلزمه مع ان قيامه مشروط بوجوده فيلزم «  
ان يجامع وجوده عدمه وهو محال واعلم انا قصدنا  
ذكر الضد ونحن في تحريرنا مستغنون عنه وذكرنا الشرط  
في قولنا ان المقتضى لا يصح ان يكون نفيا فانه راجح فيه  
نفي الشرط ونفي الشرط يدل على نفي الشروط ولا يقتضيه  
والنظر فيما يقتضى لانيما يدل فتأمل ذلك ترشد الطريقة  
الثانية المعتمدة ان تقول وجود القديم اما ان يكون  
واجبا او جائزا فان كان واجبا استحالة عدمه اذا الواجب  
ما لا يقبل العدم وان كان جائزا فلا بد له من مقتضى والمقتضى  
لوجوده اما ان يقتضيه بايثار واختيار ام لا والموت  
المختار لا يوقع الاحادنا وقد فرضته قديما فهو خلف «  
وما ليس بموت فاما ان يجوز ان يمنع مانع ام لا فان  
كان

كان مما يجوز ان يمنع مانع فلا يسوغ ان يكون مانعه  
قد بما اذ يلزم منه امتناع وجود القديم لامتناع اقتضاه  
المقتضى له وان كان المانع حادثا فقد تحقق وجود القديم  
وتأثير المانع في منع الاقتضا وبعد الوجود فهو مستغن  
عن الاقتضا، على انا نقول المانع اما ان يبطل قوة الاقتضا  
ام لا وان ابطل قوة الاقتضا، فهي في المقتضى قد سمة  
او حادثه ومحال ان تكون حادثه لامتناع وجود القديم  
وان كانت قد سمة فهي واجبة فمتنع عدمها او جازية  
فيحتاج الى المقتضى والكلام فيها كاللزام في  
المقتضى القديم الاول فان كان مقتضيا لا يمنعها مانع  
فلا يتصور عدم وصف الاقتضا، فان منع مقتضاها  
مانع فهل لذلك صفة اقتضائية ام لا وليس الامر  
وان لم يبطل المانع صفة الاقتضا، فمعقولية المقتضى  
قبل وجود المانع كمعقوليته بعد وجوده واذ كان  
المقتضى على حيا له بعد وجود المانع فهل اثر المانع  
في نفي قبول المقتضى المعقول واستعداده او لم يؤثر  
في نفي الاستعداد والقول فان اثر في نفي ذلك «  
فتقول القول له قدم او حادث ويرجع الكلام  
فيه كاللزام في القديم الاول فبطل بذلك ان  
يكون طبيعة وان كان المقتضى مما لا يجوز ان  
يمنعه مانع وهو العلة فالعلة اما واجبة او جازية  
فان كانت واجبة امتنع عدمها ويلزم منه امتناع  
عدم المعلول وان كانت جازية افتقرت الى علة  
وبئس فيثبت بذلك امتناع عدم القديم وقد  
قيل ان العقلا اتفقوا على ذلك لعدم الشهرة

فيه **القول** في منع انتقالها وقد استدل صاحب الكتاب  
على ذلك بطريقتين احدهما ان الحركة هي الانتقال  
فتقتضى منهما وجدت انتقال جوهرها فلو انتقلت هي  
لم ينتقل بها جوهر في حال انتقالها وذلك يبطل جنبها  
ومل حقيقتها وذلك محال وتقرير هذه الطريقة  
انها في حال انتقالها لا بد ان تفرغ جوهرها وتشتغل  
اخر وتفرغ ما اشتغلته تفرغ حيزه ينبغي على  
تفرغها جوهرها قبل حلولها فيه فبهذا اظهر انه يلزم  
منه حالة لا يكون فيها انتقالها وفي هذه الطريقة  
قلق اذ لقايل ان يقول التفرغ زمنه زمن الاشغال  
وزمن اشغالها هو زمن تفرغ الجواهر حيزه وتوقف  
احد التعريفين على الاخر لا يوجب ان يتقدم احدهما  
على الآخر فقد ما زما في الطريقة الثانية انه لو عقل  
فيها انها منتقلة لاستدعت انتقالا ضرورة جواز  
انتقالها وكذا الاشغال ايضا ينتقل بالانتقال ويلزم  
عليه محال ان احدهما قيام المعنى بالمعنى والثاني التسلل  
**قال** فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الاعراض والاصول  
الغير المرتبطة بها **قلت** ما مر من الاصول استحالة  
قيامها بنفسها ولم يستدل عليه وقد ذكر انه اثبت الاصول  
المرتبطة بحدوث الاعراض وهو من جملة ما وسر هذا  
القول ان هذا الاصل وهو استحالة قيامها بنفسها  
يصح ان يستدل عليه بالطريقة الاولى التي ذكرناها  
في منع الانتقال وهي جائزة في ذلك من غير تعقيب  
ولا اعتراض وذلك انها لو قامت بنفسها لما اختلفت  
بمحل ويلزم منه ان لا توجد حكما لجوهر فتوجد  
الحركة

الحركة ولا تشتغل بها جوهر وهو محال وسعى في تقرير  
هذه الدلالة اصل يحتاج اليه ويفتقر غيرها اليه  
وهو امتناع قيام العرض بالعرض وانما ترك الاستدلال  
عليه لانه قدر الطريق بلزوم الشيء فيستدل عليه  
فانه كثير التداول في اصول الكلام ليعم النفع به  
فتقول وبالله التوفيق لو قام المعنى بالمعنى لم يخل  
اما ان يقوم بمثله او يتخلقه وقيامه بمثله يوجب  
له حكما مثل ما يوجب بحمله فيكون العلم عالما والقدرة  
قادرة والحياة حية والبياض ابيض وذلك محال  
ولان المثليين متساويان في الحقيقة فليس احدهما  
بان يكون محالا محالا والاخر حال الا باولى من العكس وان  
وان كان يخل في خلافه فهو اما ضد ام لا والضدان  
متساويان لانفسهما فقيام احدهما بالاخر يوجب له  
عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة  
والارادة كارهة وهذا محال وان قام بخلاف ليس  
بضد ونسبته المتخالفات غير المتضادات نسبة واحدة  
فلو اختلفت لبعضها دون بعض ويلزم عموم الجواز  
في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض  
وعبر ذلك مما يعلم بطلانه ومن اصحابنا من حقق ان  
شرط كون الشيء محالا استغناؤه عن المحل ولا يلتفت  
الى كون الاستغناء سلبا اذ الشرط يصح ان يكون امرا  
سلبيا ومن اصحابنا من بنى الامر في ذلك على ان  
القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده فلو قيل العرض  
ان يكون محالا للاعراض لم يخل عنها او عن ضدها  
وذلك محال واعتمد شيخنا ابو الحسن على ما نقل عنه

على طريقته فقال ان فرض المحل من جملة الاعراض فلا بد  
ان يفتر المحل الى محل شئ ذلك المحل الى محل فاما ان يتس  
فلا يتحصر او ينتهي الكالوم الى عرض في جوهر وعنده  
ذلك لا يبقى الا المناقشة في العبادة فان معنى كون العرض  
حالا في الجوهر انه بحيث هو ونسبة العرضين الى حيث  
الجوهر نسبة واحدة وعلى الجملة فما من معنى تنبيه  
الى معنى اخر على انه يوجب له حكما الا والعقل يا بابه  
والامر في هذه المسئلة ظاهرا فلا حاجة الى التطويل  
فيه **الاصل الثالث** استحالة تفرق الجواهر عن الاعراض  
مذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن جنس من الاعراض  
اه **قلت** تضمن كلامه في هذا الاصل ثلاثة امور  
**الاول** في نقل مذهب الاصحاب ومذهب المخالفين **الثاني**  
العرض في اعراض لا تخلو الجسم منها ضرورة الثالث  
الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتين كما ذكر اما الامر الاول  
فمذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن واحد من كل جنس  
من اجناس الاعراض فان كان العرض مما له ضد فلا تخلو  
عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا تخلو عنه او  
مثله وعبر عنه بانه لا يخرج عن واحد من جنس **ونقل**  
عن بعض الملاحدة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع الاعراض  
وكذا نقل عن الصاحبة وهم منسوبون الى صاحب فيه  
من اوائل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز  
اخلو عن الالوان دون الاكوان هذا ما نسب الى البصريين  
من المعتزلة ونقل عن الكندي وسنيعته جواز اخلو عن  
الاكوان ونقل عن الملاحدة ان الجوهر في اصطلاحهم  
يسمى الهيولى والمادة والاعراض تسمى الصور وهذا  
عندي

عندي وهم في النقل عن الملاحدة فان الجوهر المفرد هم  
ما فوه واذا اطلقوا اسم الجوهر فلا يريدون به المتخيز الذي  
لا ينقسم وانما يريدون انه موجود لا في موضوع وانما يفهم  
كلامهم اذا فهمت اصطلاحاتهم في الموضوع فان لم يفهم  
المراد باللفظ لم يفهم نفيه ولا اثباته والموضوع عندهم  
هو المتقوم بنفسه الذي لا يتقوم بما حل فيه والهيولى  
جوهر لانها موجود لا في موضوع لان الصورة اذا حلت  
فيها تغير بها جواب الماهية وحكم الموضوع ان لانه  
يتغير جواب الماهية فيه بما حل فيه والصورة عندهم  
جوهر لانها وان كانت في محل الا ان ذلك المحل ليس موضو  
لما ذكرناه من تغير جواب الماهية بحلول الصورة فيه  
فصار اسم الجوهر في اصطلاحهم ينطلق على ما هو في محل  
الا ان الحال في محل لا يكون ذلك المحل موضوعا وقد اختلفت  
الفلاسفة في جواز خلو الهيولى عن صورة التخيز فذهب  
الاكثر الى امتناع اخلو وهذا الفريق لا يجوز خلو  
الجواهر عن الاعراض وذهبت طائفة الى ان الهيولى  
تخلو عن الصورة وهو لا يجوز ون خلو الجواهر عن  
الاعراض ويريدون بالجواهر الهيولى وقد ذكرنا ما اخذ  
تسميتهم لها جوهر وانها بالمعنى المغاير لما يريدون وقد  
احتج عليهم الفريق الاول بان قالوا الوصح خلو الهيولى  
عن صورة التخيز لكانت اذا طرات عليها اما ان تصاد  
حالة طروها لا في حين نفيه اثبات صورة التخيز  
بدون اشغال الحيز وهو محال ولو جاز ذلك عليها  
في اول زمن لجاز ذلك ابدانها وفي ذلك جواز خلو  
الاجرام عن الاختصاص بالجهات وهو محال بالضرورة  
فها

واما ان تصادفها في حيز نفسه اثبات تحيزها حالة عدوها  
 عن صورة التحيز وهو محال وايضا فان نسبة الاحياز والجماد  
 الى الهيولى والصورة نسبة واحدة فلا اختصاص لهما بحيز  
 دون حيز وذلك يمنع ان تكون في اول زمن المصادفة في  
 حيز معين اذا اشتغال الحيز المعين من حيث الكون فيه  
 وذلك مشروط بتقدم صورة التحيز واعتل القائلون بالخلو  
 بان الجسم لما قبل الاتصال والانفصال دل على امر وراه الاتصال  
 والانفصال هو قابل لها اذا القابل يبقى بعد وجود المقول  
 والاتصال لا يبقى بعد وجود الانفصال فلا بد من قائل  
 وهو الذي عيننا بالهيولى مشترك الهيولى اذا قبلت كل  
 انفصال فيجوز ان تقرى عن كل اتصال حتى لا يبقى فيها  
 اتصال ما وفي ذلك حوازل خلوها من صورة التحيز اذ كل  
 متحيز فيه اتصال والاولون ينازعونهم في انه اذا قبل انفصالا  
 مخصوصا يلزم منه قبول كل انفصال حتى لا يبقى اتصال اصلا  
 نعم زوال اتصال الى بدله جائز عندهم كما يجوز عندنا جواز  
 عرض الى بدله واما نحن فنعترض عليهم بان تسليم لهم جواز  
 زوال كل اتصال حتى لا يبقى في الجسم اتصال ما ولا نسلم  
 ان كل متحيز لا بد فيه من اتصال وهذا بدني عندهم على  
 اتصال الجوهر الفرد وقد اثبتناه فالجواهر الفردة اذا اتصل  
 وتنفصل ولا يلزم منه اثبات موجود عار عن صورة التحيز  
 فاذا تمت هذه المباحث عندنا بعد ذلك الى اصل المسئلة  
 فنقول استحالة خلو الجواهر عن الاكوان بحلوم بضرورة  
 العقل وانكار البداهة لا سبيل اليها ونسبة جميع الاعراض  
 على الجواهر قبولها وانصافا وافتقارا نسبة واحدة فلر  
 جاز اخلو عن بعضها لجاز اخلو عن جميعها وقد بطل اخلو  
 عن الجميع لما فيه من جملة البديهة فتعين انه لا يجوز

اخلو

اخلو عن جستن منها **وقوله** وغرضنا من حدوث العالم يكفى  
 فيه امتناع اخلو عن الاكوان اذ يصح القول بان الجواهر  
 لا اخلو عن الحوادث وهذا كما ذكر كل مخالف لنا يوافقنا  
 في امتناع اخلو بعد الاتصال وهذا صحيح وحاملهم  
 على ذلك اعتقاد ان الضد بعدم الضد فاذا اتصف الجهر  
 بمعنى فهو باق الى بعده ضده فعند ذلك يمنع اخلو  
 ونحن نأبى ان يكون الضد بعدم الضد وبني صاحب  
 الكتاب كلامه على الزامهم ذلك مع بيان ان الضد  
 لا يعدم بالضد لان الضد انما يطرأ في حالة انتفاء ما  
 قبله وعند انتفاءه صا معقوله كما كان قبل ان يتصف  
 به فهلا جاز ان يطرأ في الجواهر معنى ان كان يجوز لخلو  
 وهذا امر الزامى على اصل الخصم وليس على حكم البرهان  
 ثم الزمهم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث  
 بذات الله تعالى وهذا انما يلزم على تقدير اتحاد  
 الطريق المرشد الى استحالة قيام الحوادث بذوات الله  
 تعالى واخصار الدلالة فيها واذا جاز ان يستدل على  
 الاستحالة ثم بدليل اخر وراه ان القابل للشي لا يخلو  
 عنه او عن ضده لم يتوجه الالزام نعم ان ارادوا  
 الاستدلال بهذا الطريق ثم كان ما ذكره ههنا  
 ينقض استدلالهم ويمتص من الاحتجاج بذلك  
**الاصل الرابع** في استحالة حوادث لا اول لها **قال**  
 والاعتناء بهذا الركن حتم فان اثبات آه **قلت** تضمن  
 كلامه في الفصل ثلاثة امور ذكر نقل مذاهب  
 الخصوم فيه وذكر الدليل على ابطال مقالهم والاعتراض  
 على الدليل والانفصال عنه اما الاول في نقل مذاهبهم

قال مذهب الفلاس الملاحدة ان العالم لم ينزل على ما هو عليه ولم تنزل دورة الفلك قبلها دورة هكذا الى ما لا يتناهى ثم لم ينزل ولد قبله والد وحب قبل زرع وزرع قبله بذر كذلك الى ما يتناهى وقد اشار الى الحوادث في العالم العلوي وهي حركات الافلاك والحوادث في عالم الكون والفساد وهي ما تحت سمع فلك القمر ونقل عنهم انها كلها حوادث لا اول لها وهذا صحيح في النقل عن الفریق الذين قالوا ان المصولى لا تخلو عن الصورة واما من قال بخلوها عن الصورة فلا يلزم حوادث لا اول لها اذ يقول بقدم المادة عرية عن الصورة وانما يلزم حوادث لا اول لها الفریق الاول باعتبار قولهم بقدم العالم بصورته وهو لا اول مبدؤ به البحث عن تفسير الكلام ليتبين المراد منه لينصب على ابطاله الدليل فنقول قول القائل حوادث لا اول لها هذا الكلام صورته متفانسة في نفسها اذ معنى الحوادث ماله اول فالجمع بين ثبوت الاولية ونفيها جمع بين نقيضين وذلك محال واجاب الخصوم عن هذا بان قالوا لفظ الاول مشترك فيطلق ويراد به «ابتداء وجود الشيء في نفسه وتحقيقه سبق عدمه» على وجوده ويطلق ويراد به ما القائله الثاني والثالث وتحقيقه انه غير مسبوق بوجود غيره وحقيقة الحادث ان يسبقه عدمه لا عدم غيره فتحقيق سبق عدمه لا يلزم سبق عدم غيره فنقولنا حوادث تشير الى كل واحد مسبوق بعدم نفسه وقولنا لا اول لها تشير الى انه لا ينتهى الى واحد هو اول العدد بحيث لا يسبقه وجود غيره فلا تناقض وهذه المباحثة ينحل لك محل النزاع

النزاع وقد استدل صاحب الكتاب بطريقة واحدة بان قال ماضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد وما لا يتناهى لا يتصرم ولا ينقضى وهذه طريق معظم اهل التوحيد وطريق من سبق عليهم في ابطال هذا المذهب كيجي الخوى وغيره من رد على فده فلس وارسطو وغيرهما وقد قال الاعتناء بهذا الركن حتم فان ابطاله يزعزع جميع قواعد الملاحدة ولم يذكر عليه سوى هذه الطريقة وقد زيد فيها بان قيل لوجوزنا انقضاء ما لا نهاية له في زماننا هذا فاذا فرضنا اوها منا الى ما قبل هذا الزمان فنقضى فيه بانقضاء ما لا نهاية له ثم كذلك فالحكم بالانقضاء ينتهى الى زمان لا يثبت قبله اولا فان انتهى صار ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحده وهو محال وان لم يتناهى ومن ضرورة هذا الحكم ان يكون سبوقا لحوادث ليحكم عليها بالانقضاء صار ما لا اول له سبوقا لحوادث وهو محال وهذا تمام تقرير هذه الطريقة وربما استدل بعض المتأخرين بطريقة لا باس بها فقال كل حادث مسبوق بعدم نفسه فاعداد العدومات لا تتناهى وهي سابقة بموجودات لا تتناهى ويكون في الازل سبق وعدم كل واحد سابق في الازل اذ لا ترتيب في العدومات ويلزم ان يقارن عدم الازل وجود الازل هو سبوق بعدم نفسه وهو محال والذي اخترناه وهي الطريقة الاولى وقد اوردوا اسؤالا وقالوا اذ لم جوزتم حوادث لا اخر لها وهو نعيم الجنان فما

عليها صح

المانع من حوادث لا اول لها وهذا ليس بشئ فان حجة  
الالزام ههنا تستدعي وجود الدليل الدال على  
ابطال حوادث لا اول لها في الصورة التي فرضوها  
فيلزمنا طرد الدليل او الدليل على الجواز بشرط طرد  
فيلزم طرد الدليل الجواز ولم يحققوا واحدا منهما فلا  
ينقيم الالزام بوجه بيان ان دليلنا على الاستحالة  
لا يطرد في حوادث لا اخر لها ان حجة الدلالة انقضا  
الحوادث وتصرها وفيه اثبات فراغ ما لا يتناهي  
والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين التقيضين  
والحوادث التي لا اخر لها لا تفرغ ابد او ما وجد منها  
و فرغ فهو متناه فلم يجمع بين الفراغ وعدم النهاية  
واما دليل الجواز في حوادث لا اخر لها فهو ان كل حادث  
يجوز ان يخلق بعده حادث والقدرة صالحة لايجاد  
لا يقع امثال ما يقدر وليس من حقيقة الحادث  
ان يكون له اخر ومن حقيقته ان يكون له اول فوجود  
حركة ازلية متناهي في حقيقة الحركة اذ حقيقة الحركة  
تستدعي تفريقا واشغالا والتفريق تستدعي سابقة  
اشغال والقديم لا يسبق فلزم الحدوث فيها وهو يناهض  
الازلية فوجب لها الاولية وليس من حكم الحركة لتناهي  
وجود حركة بعدها فاضمحل الخيال واعلم ان خصوصاً  
في هذه المسئلة قد اتخذوها عمدتهم في رد دليل اهل  
التوحيد وقد سلموا ان اعداد اللاتناهي محال اذا كان  
فيها ترتيب طبيعي او وضعي والترتيب الطبيعي كالعلل  
والترتيب الوضعي كالجسم فعلى معلولات لا تتناهي  
محال عندهم وجسم لا يتناهي محال عندهم وما ليس فيه  
ترتيب

ترتيب طبيعي ولا وضعي فوجود ما لا يتناهي فيه جائز  
عندهم كالحركات الفلكية والاشخاص البشرية والنفوس  
الانسانية وقد الزمهم الاصحاب ترتيباً طبيعياً في  
الاشخاص البشرية لان كل ما وجد له لا يمكن وجوده  
من الوالد الا بعد استكمال الوالد خمسة عشر عاماً وهذا  
ترتيب طبيعي الا ان وجود الولد ليس من الوالد وهم  
انما اعتلوا بالترتيب الطبيعي هذا ما الزموه واقوى  
من هذا عندى الزمان ان يقال لو جوزنا حوادث لا  
اول لها في ضمنه علل ومعلولات لا يتناهي وبما انه ان  
كل حادث منها لا بد له من علة وعلة اما حادثة او  
قديمة وعلة قديمة لحلول حادث محال فان كانت  
حادثة افتقرت الى علة اخرى ولا يصح الوقوف على  
علة قديمة لا متناهي ان يكون معلولها حادثاً فتبين  
ان يكون لكل علة علة ولا تقف وفي ذلك علل ومعلولات  
لا يتناهي ولا يلزمنا هذا في الحوادث الواقعة لان الصانع  
المختار يجوز مرور الحوادث عنه مع قدمه كما سنبينه  
ان شاء الله تعالى وهذا الاصح في العلل وقد ضرب  
مثالين مثلاً المذاهبنا ومثلاً المذاهب خصم وذلك  
معزوم لا حاجة الى كشفه وايضاً **المقول**  
**في اثبات العلم بالصانع** تضمن كلامه في هذا الباب  
ثلاثة امور الاول في وجه دلالة الحدوث على مقتضى  
الثاني في تقسيم المقتضى الى اقسام ثلاثة في ظل  
الثالث اثباته ويتعين الثالث وهو الصانع المختار  
والثالث في ترجمة ما ياتي بعد هذا الباب اما الاول  
فهو ان قال اذا ثبت حدوث العالم فمن الجائز ان يتقدم



وجوده على زمان حدوثه باوقات وجايز ان يتاخر عنه  
 ساعات وقد يوهم هذا الكلام ان قبل العالم زمانا  
 واوقاتا وذلك محال وانما يريد به انه يجوز ان تكون نسبة  
 بدوه الى زماننا هذا اكثر مدة مما هو عليه الان ويجوز  
 ان يكون اقل مدة فالمدة والزمان من توابع وجود العالم  
 فلا يثبت ذلك قبل وسيا في بيان الزمان بعد هذا  
 ان شاء الله تعالى واذا ثبت ان حدوثه في وقت وجوده  
 ليس بواجب فهو مرسوم بحكم الجواز وذلك يستدعي  
 وجوده فمقتضى اذ يمتنع وجود الجايز بنفسه فانتم  
 ذلك وجود المقتضى لا محالة وللخصم يسلم وجود المقتضى  
 وقد يطلق لفظ الحدوث ويراد به انه مستفاد من غيره  
 وما در عنه ونحن انما نريد بالحدوث ما انتجه دليلنا  
 وهو سبق العدم وقد يشغب الخصم عند هذا  
 التفسير فيقول العدم السابق اما ان يكون سابقا  
 سبقا ذاتيا واما ان يكون سابقا سبقا زمانيا فان  
 كان الاول فهو مذاهب القائلين بالقدم فانهم يسلمون  
 ان العالم ممكن وان الممكن من حيث ذاته لوجود النظر  
 اليه لم يكن الاعمده وما وانما له الوجود من غيره فالعدم  
 له ذاتي والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي  
 سبقا ذاتيا فالسبق بهذا الاعتبار مسلم وان كانت  
 المراد به سبقا زمانيا وفيه اثبات زمان قبل العالم  
 وقد ابيتموه وهذا مندفع فانه لم يتخصر اقسام سبق  
 في الامرين المذكورين والمراد ان العقل قضى بعدمه في  
 حال يجوز ان يكون لو قدر به له الوجود زمانيا وحاصله  
 انه لم يكن موجودا فصار موجودا والتقدم

والسبق

والسبق امر اضافي وتصح اضافة العدم الى الوجود  
 بالتقدم ولا يتا في كونه عدما ان يكون مضافا فان ابي  
 الخصم ذلك فلا يمكن ان ينكر موجودا حادثا كالحوادث  
 الموجودة في عالم الكون والفساد فقد سبق عدمها  
 وجودها ومقارنته عدمها موجودا اخر قبلها لا يغير  
 حقيقة اضافة عدمها الى وجودها فهذا تمام الكلام  
 في الامر الاول الامر الثاني في تقسيم وجود المقتضى  
 وقد ذكر ثلاثة اقسام العلة والصانع والطبيعة وتحرير  
 قسمته بحيث تدور بين النفي والاثبات واضح **نقول**  
 لنا في تحرير هذه القسمة طريقان الطريق الاول  
 ان نقول المقتضى اما ان يقتضى بايثار واختياره  
 او لا والاول الصانع المختار والثاني وهو ما ليس بايثار  
 واختياره اما ان يمنع مانع ام لا والاول هو الطبيعة  
 والثاني هو العلة الطريق الثاني ان نقول كل مقتضى  
 لابد ان يكون في ذات صحة صدور الفعل منه وهو مع  
 ذلك اما ان يكون في ذات صحة الامتناع من الفعل او لا  
 فما يصح منه الفعل والترك هو الفاعل المختار وما ليس  
 في ذات صحة الترك والامتناع فيجب صدور الفعل  
 منه فلا يخلو اما ان يتوقف هذا الوجوب على انتفاء  
 مانع او لا يتوقف والاول هو الطبيعة والثاني  
 هو العلة واذا تحررت القسمة ودارت بين النفي  
 والاثبات فيتعين ابطال القسمين ليتعين ما  
 بقي بعد ابطالهما وبيان بطلان العلة ان العلة  
 يجب صدور فعلها عنها ولا يجوز ان توجد عبرة  
 عن اقتضاها فيلزم من قدمها قدم العالم وقد قام

الدليل على حدوثه ويلزم من حدوثها افتقارها الى  
 محدث ويلزم منه علل ومعلولات لا تنتهي وقد  
 ابطال حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على بطلان  
 وسبق ايضاح الهم لا يمتنعون الاستحالة في علل ومعلولات  
 لا تنتهي لما فيها من الترتيب الطبيعي على ما سبق الغيب  
 فيه عنهم وان كان المقتضى مما يجوز ان يمتنع مانع فتقول  
 هو قديم او حادث فان كان حادثا افتقر الى محدث  
 ويلزم منه ما لزم في الاول فان كان قديما فاما ان يكون  
 له مانع او لا فان كان له مانع فذلك المانع اما ان يكون  
 قديما او حادثا فان كان قديما استحالة عدمه كما سبق  
 الدلالة عليه ويلزم منه ان لا يوجد مقتضاه وقد وجد  
 فهو خلف وان كان المانع حادثا فقد كان في الازل عزيا  
 عن المانع فيلزم منه وجود مقتضاه ازلا وفي ذلك  
 مناقضة لما قام الدليل عليه من حدوثه فيبطل اذا ان  
 يكون علة وان يكون طبيعة فلزم ان يكون صانعا مختارا  
 وهو المطلب **الامر الثالث** في ترجمة الابواب التي ماتي  
 الكلام فيها عليها قال اذا ثبت الصانع فالنظر بعد  
 ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليه وفيما يجوز في احكامه  
**قلت** اعلم ان يجوز لا يتطرق الى ذاته ولا الى صفة  
 من صفاته وانما يتطرق الى افعاله فان اراد بالاحكام  
 هذا فهو حسن والله اعلم **القول فيما يجب لله تعالى**  
**من الصفات قال** اعلم ان صفاته تعالى منها  
 نفسية ومنها معنوية **آه قلت** تضمن هذا الباب  
 فضولا سبعة الاول في ذكر الصفات النفسية والمعنوية  
 واثبات ان الصانع موجود اعلم ان المتكلمين اختلفوا

فرفقتين

فرفقتين فمنهم نفات الاحوال فالصفات عندهم قسمان  
 نفسية ومعنوية فالنفسية كل ما آل القول فيه الى الذات  
 والمعنوية ما آل القول فيه الى معنى زائد على الذات ومنهم  
 مشبووا الاحوال فالصفات عندهم ثلاثة نفسية ومعنوية  
 ومعنى فالنفسية كل حال تثبت للذات غير معللة والمعنوية  
 كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قايم بها وصفة المعنى  
 اشارة الى العلة الموجبة للحال فانها حالة في الموصوف فكانت  
 صفة وقد ضرب لكل واحد منهما المثال في الشاهد الا انه  
 لم يذكر صفة المعنى ولا بد من القول بها على القول باثبات  
 الاحوال ثم وعد في هذا الباب ان يتعرض للصفات النفسية  
 قال ونقتصر بما ذكر وجوده ولم نذكر فيما ذكره في هذا الباب  
 شيئا يصح ان يكون من قبيل الصفات النفسية وقد  
 اعترف بان الوجود ليس من الصفات وان الاصحاب قد  
 يتوسعون باطلاق لفظ الصفة عليه والعلم به  
 علم بالذات والدليل على اثبات وجود الصانع صدور  
 الافعال منه ولا يصح صدور **ها** من المعدوم ان  
 عدم نفي محض ولا فرق بين قول القائل لا صانع  
 للعالم وبين قوله الصانع معدوم فانه اضافة النفي  
 اليه في التقدير الا ان قول القائل الصانع معدوم  
 جمع بين ثبوته ونفيه وفيه زيادة تناقض مع  
 التصريح بالنفي المستفاد من القول الاول نعم لا يصح  
 للمعتزلة اثبات الصانع من حيث ان المعدوم عند  
 ثابت موصوف بصفات الاثبات وعندهم ان  
 الصانع لا يوصف الا بالصفات النفسية ويجيلون  
 صفات المعنى عليه وصفات النفس يصح ان تثبت

ب

هم

للمعدوم فاما من نفي الارادة منهم كالكنبي والنجار فلا جواب  
 له عن هذا الالتزام واما البصريون القائلون بثبوت حكم  
 الارادة للذات بناء منهم على اثبات ارادة حادثة فقد  
 يقولون حكم المعاني لا يثبت للمعدوم فلم يثبت ما واردة  
 حادثة لا في محل ياتي بيان ابطالها ان شاء الله تعالى فان  
 قيل هذا الدليل ينتج كونه ثابتاً ضرورة ان المعدوم نفي  
 محض وعندكم ان الثبوت اعم من الوجود حتى قلتم بالحال  
 وهي ثابتة غير موجودة قلنا الحال يستدعي ذحال  
 فلا بد من ذات ليصح ثبوت الحال لها فقد صح ثبوت  
 وجوده ولم يبق من النظر في هذا الفصل الا اقامة  
 الدليل على ان الوجود نفس الموجود وليس بزائد على  
 الذات وعند المعتزلة ان الوجود حال للذات وزعموا  
 في الممكنات ان الذات ثابتة في العدم غير موجودة  
 ثم نظراً عليها حالة الوجود وعندنا ان لفظ الذات  
 ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحد والدليل على  
 ان الوجود ليس حالاً امران احدهما انه صدق على  
 الحال انما لبيت بوجود فلو صدق على الوجود انه  
 حال والحال ليست بوجود لكان الوجود لا وجود وهو  
 محال الامر الثاني ان عدم الذات يتاني وجودها ضرورة  
 ولو كان الوجود صفة فنفي الصفة لا يتاني وجوده  
 الموصوف على وجه التناقض والتقابل المعقول وانما  
 يناقض ثبوت الصفة نفيها فتحقق بذلك ان الوجود  
 ليس بحال ولا صفة فهو الذات لا محالة فهذا تمام الكلام  
 في هذا الفصل **الفصل الثالث** في ثبوت قدم الصانع  
 والبحث عن حقيقة القدم اما القول اولاً في حقيقة

سأ  
عن

القدم

القدم فقد يطلق في مقتضى اللسان على ما تواتر عليه  
 الازمنة وكر عليه اجد يدان كما قال الله تعالى حتى عاد  
 كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قدم  
 وبناء قديم وهذا الاطلاق بهذا الاعتبار منتف  
 عن البارئ تعالى اذ وجوده ليس وجوداً زمانياً  
 ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة وقد يطلق على  
 ما لا اول لوجوده فيستدعي ذلك فهم الاولية لتعقل  
 نفيها والاولية اشارة الى انتهاء الوجود بحيث لم يكن  
 موجوداً قبل وجوده وهو معنى الحدوث ويعبر عنه  
 بسبق العدم وسبق العدم امران في فني هذه الا  
 يعبر عنه بالقدم فهذا هو القول في حقيقة القدم اما  
 دليل ثبوت القدم بالاعتبار الثاني للبارئ تعالى  
 فهو ان كل موجود اما ان يكون له اول اولاً وثبوت الاول  
 يلزم منه الافتقار والاحتياج الى المقتضى ثم ذلك  
 المقتضى اما ان يكون له اول اولاً كان له اول  
 افتقر الى مقتضى وكذلك القول في مقتضى المقتضى ويلزم  
 منه حوادث لا اول لها وهو محال وقد بينا ان الخصور  
 المانع في حوادث لا اول لها سلموا ان عللاً ومعلولات  
 لا يتناهي مستحيل او رد سؤالاً وجواباً عنه وهو ان  
 قال ان قلتم بقديم لا اول له فيه اثبات اوقات متعاقبة  
 لا تتناهي ومن منع حوادث لا اول لها يمنع من اوقات  
 لا تتناهي اذ الدليل على احالة حوادث لا اول لها ما فيها  
 من الجمع بين عدم النهاية والفراغ والجمع بين الانقضاء

صافه

وعدم النهاية بحال وهذا موجود في الاوقات المتعاقبة  
فانها لا ينقض لا محالة وبيان انه يلزم منه اوقات غير  
متناهية الا الوجود لا يعقل الا في وقت هذا هو  
السؤال **والجواب** عنه واقع بعد تحقيق الوقت والزمان  
وذلك قد اختلف فيه الاصطلاح فقد يطلق على  
حركات الافلاك وتعاقب اجدي يد بين بعنى الليل والنهار  
وقد يطلق ويراد به في اصطلاح المتكلمين مقارنة  
متجدد بمتجدد ويطلق ايضا عند قوم من الفلاسفة  
والمراد به تعدد مسافة وجود الحركة فان اريد به  
حركات الافلاك وتعاقب الليل والنهار كما في تعارف  
اهل العادات فلو فلك ولا حركة قبل العالم فلو زمان  
بهذا الاعتبار قبله وان اريد به مقارنة متجدد بمتجدد  
فلا متجدد قبل العالم وكذا التقدير من فعل المقدر فلو  
مقدور ولا تقدير قبل وجود العالم فلو معنى للوقت  
ايضا قبل وجود العالم بكل اعتبار اصطلاح على اطلاق  
اللفظ بازائه **ثم نقول** الوقت اما ان يكون وجودا  
او عدا او حالا فان كان وجودا وكل وجود عندكم  
يفتقر الى وقت ادى ذلك الى ما لا يتناهى وقد سبق  
الدليل على ابطاله وان كان عدا فلو شئ يذكر وهو  
معدوم قبل العالم فيلزم ان يكون عدا ما مضى فالى  
معقولية خاصة فبئى اذا كانت معدومة حكمها حكم  
سائر الممكنات في العدم والعدم المطلق لاكثره فيه  
وان كان حالا فالحال لا بد لها من ذى حال ولا ذات  
في العدم ليصح اتصافها بحال المفروضة فثبت

ان

ان فرض الوقت قبل وجود العالم بحال **الفصل الثالث**  
قيامه بنفسه وقد اختلفت عبارات الأئمة في معنى  
القيام بالنفس والاختلاف راجع الى اصطلاح من غير  
خلاف في المعنى فمن الأئمة من اصطلاح في اطلاق هذا  
اللفظ على ما لا يفتقر الى محل ويندرج في مقتضى هذا  
اللفظ الجوهر والقديم وذهب الايتاذ الى ان القيام  
بالنفس ما لا يفتقر في وجوده الى ما آخر غير وجوده  
ولا قيام بنفسه على هذا الاصطلاح الا القيام سبحانه  
قال والمقصود في هذا الفصل الاستدلال على استغناء  
البارى سبحانه وتعالى عن محل يقوم به اذ لو قام به  
لكان صفة له ولا يصح كونه صفة لمحل لقيام الدليل  
على ثبوت احوال معنوية له او قيام معاني به فلا يصح  
على الطريقتين ثبوت ذلك لما لا يستغنى عن المحل كما  
قررناه في قيام المعنى بالمعنى **الفصل الرابع** في مخالفة  
للحوادث قال من صفات نفس القديم مخالفة للحوادث  
قال رب تعالى لا يشبه شيا من الحوادث ولا يشبه شئ  
منها **قلت** تضمن كلامه في هذا الفصل امورا منها ان  
المخالفة من صفات النفس وسببين انها ليست كذلك  
والبحث عن حقيقة التماثل والاختلاف والكلام على  
تعليل التماثل والرد على الباطنية وما يجوز ان يفتقر  
المتماثلون فيه ويشترك فيه المختلفان وتغزبه الباري  
سبحانه عن التميز والكلام في تاويل ظاهران ورد  
على خلاف ذلك فتكلم على كل صنف مما يليق به  
**القول** في حقيقة المثليين والمخالفين ذكر في المثليين  
ثلاث عبارات الاولى ان المثليين كل موجودين ثبت



لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر والثانية  
كل موجودين سد احدهما سد الآخر والثالثة الموجودان  
الذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويخيّل ثم **قال** الاولى  
العبادة الاولى **قلت** انما جعل الاولى العبارة الاولى  
لان قول القائل باسد احدهما سد الآخر قضية يعقل  
على الجملة بين المختلفين فان احد الصدين يسد مسد الآخر  
في حصول شرط بقاء الجوهر وليس مثلاً وان قال هذا  
القائل انما يريد ان يسد مسده من كل الوجوه فلا يمكن  
ان يريد به ما يخرج عن الوجوه على ان يكون من الصفات  
النفسية فلا بد ان يعنى في جميع صفاته النفس فيرجع  
حاصله بعد التطويل الى العبارة الاولى والعبارة الثالثة  
تفسير التماثل بالاحكام اللازمة عن التماثل وهذا فرع  
ثبوت التماثل ولهذا قال العبادة الاولى ويترجم على العبارة  
الاولى ان يقال ان قوله ثبت لكل واحد منها ما ثبت للثاني  
**فنقول** الذي ثبت لاحدهما عينه لا يثبت للثاني وان  
قلت يثبت للثاني مثل فالكلوم في تعريف معنى التماثل  
فليعبر بصيغة اخرى تشعر بالمشابهة والمماثلة في جميع  
صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل والمختلفان كل  
موجودين ثبت لاحدهما من صفات النفس ما لم يثبت  
عينه للثاني وترد عليه المناقشة من حيث ان المثليين  
ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما لم يثبت عينه  
للثاني وانما يثبت للماثل ما يساويه في المعقولة فلم يحرر  
عبارة الاختلاف على حسب عبارة التماثل اما المعنوية  
فربطوا التماثل بالاشتراك في الاخص والاختلاف  
بالافتراق فيه ومعتمد هم في ذلك ان الاشتراك في

الاولى

الاخص

الاخص علة للاشتراك في حقيقة الصفات وهو لا بد  
سمعا وكلاما من المنطقيين وهو ان الاشتراك في الاخص  
الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فاخذ ذلك  
المعتزلة وبدلوا العبارة فبدلوا اللفظ الالزام بالوجوب  
ولم يعبروا بالذاتي فلزمهم من المحال ما لم يزمهم مما ذكره  
ان شاء الله تعالى فيما لزمهم اجراء حكم العلة ههنا  
وهو محال والذي نورد عليهم ان العلة حقها ان تطرد  
وتنعكس فلزم على مساق ذلك انه اذا انتفى الاشتراك  
في الاخص ينتفى الاشتراك في الاعم ضرورة ان العلة  
لا بد من انعكاسها والثاني ان يكون الاشتراك في  
الاخص يوجب الاشتراك في احوال متعددة وتعليل  
احكام متعددة بعلة واحدة محال **الثالث** ان  
العلة لا بد ان تكون امرا وجوديا والاخص حال **الرابع**  
ان تماثل المثليين واشتراكهما في صفة النفس واجب  
وعندهم لا تعليل للواجب وقد ازمهم صاحب الكتاب  
امر من احدهما ان الاختلاف به لا افتراق في الاخص  
كما ان التماثل بالاشتراك فيه ونحن اذا عرضنا على  
عقولنا علما وقدرة فاضطر الى اختلافهما مع الذهول  
عن اخص كل واحد منهما ولهم ان ينفصلوا عن هذا  
بان الافتراق في الاعم يدل على الافتراق في الاخص  
فلزم العلم بالاختلاف لدلالته على ما يوجب الا  
الثاني ان الارادة المنسوبة الى القديم وارانما  
مثالون واحديهما مفتقرة الى محل والاخرى مستغنية  
عن المحل وتحرير هذا الالزام بفرض اتحاد متعلق  
الارادتين اذا خص وصف الارادة الحادثة تعلقها

خلاف

المراد العين فقد اشتركا في الاخص ولم يشتركا في بعض  
الاحكام الواجبة وهذا لازم في المتماثلين واورد على نفسه  
سؤالا واجاب عنه **قال** فان قال قائل هل يجوز مفارقة  
المتماثلين في بعض الصفات وهل يجوز مشاركة المختلفين  
في بعض الصفات **واجاب** عن الاول بالتفصيل فقال  
يجوز المفارقة في صفة معنوية ولا يجوز المفارقة في  
صفة من صفات النفس **واجاب** عن الثاني بانه يجوز  
من غير تفصيل فقد يشترك المختلفان في صفة نفس  
كالوجود واللونية التي يشترك فيها السواد والبياض  
وذكر الوجود مسامحة في القول فانه ليس من صفات  
النفس وقد يختلف المتماثلون في صفة معني كالجوهريين  
المفترقين في الحركة والسكون واللون او اي معنى فرضته  
يوجد في احد الجوهريين ويوجد في الاخر صده وقد تحقق  
تماثل الجواهر قال وعرضنا من هذه المسئلة الرد على الباطنية  
فانهم زعموا ان المشاركة في صفة من صفات الاثبات توجب  
التماثل وامتنعوا على مساق هذا ان يصفوا الباري  
تعالى بالوجود لما فيه من المشاركة في صفة اثبات وذلك  
يلزم منه التماثل عندهم وهو له ان نفوا الصانع اقيمت  
عليهم القواطع في اثباته وان اثبتوه لزمهم من اثباته  
ما حاذروه اذ الاشتراك في معنوية الثبوت اشتراك  
في امر ثبوتي فيلزمهم التماثل والاشتراك في التسمية  
لا ينسبني عليها التماثل فكذلك الافتراق فيها لا ينسبني  
عليها الاختلاف **ثم يقول** ان زعمون ان الاشتراك في  
وصف واحد يلزم منه الاشتراك في جميع الاحكام

ام لا

ام لا فان زعموا ذلك فقد جحدوا البديهة وان ابوه كانت  
تسميتهم الاشتراك في معقول واحد تماثلا وتشبيها امرا  
اصطلموا عليه وليس هو المحال الذي قام عليه الدليل نحو  
سال نفسه سؤالا قال فان قيل هل تطلقون القول بان الله  
يماثل الحوادث في الوجود واجاب عن ذلك بانه لا يسئل  
الى اطلاقه **قلت** اما من زعم من النظر ان التماثل في  
الاختلاف حكمان عقليان فهما متناهيان ولا يجوز ان  
يتواردا على مورد واحد فيلزم من التفرغ على هذه القول  
انه لا يتعقل التماثل والاختلاف من وجهين اذ التماثل  
ليس حكما على صفات الذات وكذلك الاختلاف وانما  
هو حكم على الذات فلا يتوارد عليها حكمان متناهيان  
ومن ابي ان يكون التماثل حكما وهو الصحيح فيرجع حاصله  
الى نسبة معقولة ولا يتعقل الا بالقياس الى امرين فيخرج  
الكلام فيها الى المشاحة والمناقشة في عبارة فواحد  
يطلق التماثل على المشاركة في البعض واخر يطلقها على  
الاشتراك في جميع الصفات الثبوتية نعم لا يجوز اطلاقه  
لما فيه من ابهام المشاركة في الكل وهو مستحيل في وصفه  
وكل لفظ يوهم فلا يجوز اطلاقه على الباري سبحانه  
الابان سمي **القول في تنزيهه عن التحيز قال**  
فان قال قائل قد ذكرتم انه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث  
في بعض صفات الاثبات ففصلوا ما تختص به الحوادث  
من الصفات وهي مستحيلة على الاله قلنا نذكر اول ما  
تختص به الجواهر **قلت** حاصل ما ذكره انه نظر  
الى التحيز للجواهر وهو من صفات النفس على راي من  
قال بالاحوال او ترجع الى نفس وجود الجواهر على

طريق من نفاها فان كانت صفة نفسية فيستحيل وصف  
الباري تعالى بها وان كانت نفس الجواهر فيستحيل ان يكون  
الباري تعالى جوهرها وذهبت الكرامية وبعض الحشوية  
الى ان الرب تعالى عن قولهم متميز مختص بجهة فوق والدليل  
على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الاجرام  
من حيث ان كل متميز فلا يخلو عن الحركة والسكون  
وما لا يخلو عن الحركة والسكون لا يخلو عن الحوادث وما  
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولا محيص لهم عن هذا  
الدليل فيما اثبتوه متميزا الا باحد امرين احدهما ان يقولوا  
اولا يخلوه عن صورة التميز ثم يطرأ عليه صورة التميز  
كما صار اليه بعض الفلاسفة القائلون بخلو الهوي عن  
الصورة والدليل على ابطال ذلك ما تقدم واما ان يلتزموا  
انه ساكن بسكون قديم لا يعدم **فتقول** نسبة الجواهر  
باسرها الى الاحياء كلها نسبة واحدة والحيز الذي  
شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث  
واشغاله كاشغال غيره له فاذا تماثل المعنيان فيجب  
حدوث احدهما لوجوب حدوث مماثلة استدلو بقوله  
تعالى الرحمن على العرش استوى **واجاب** صاحب الكتاب  
بتأويلها بالاستيلاء والقهر ولم يران الآية المتشابهات  
**قلت** القاعدة التي لا بد من رعايتها ان كل لفظ يرد  
في الذات والصفات فلا يتصور ان يرد منه رض متواتر  
بحيث لا يقبل التأويل على ما يستحيل في العقول فغايبته  
ان يرد من المتواتر الظاهر في المحال فيجب اعتقاد ان  
المحمل الظاهر غير مراد لقيام الدليل على استحالة شمه  
ينظر فيها بقى من محامل اللفظ فان بقى احتمال واحد

جايز

جايز تعيين حمل اللفظ عليه وان بقى اكثر من احتمال  
على حكم التمييز تعيين الوقف وحكم على الآية بانها  
من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها الا الله وان قدر  
وورد خبر واحد وهو نص في المحال قطعنا بكذب  
راويه وان كان محتملا للتأويل فالتصرف فيه كما  
سبق في المتواتر من الوقف عند تعارض الاحتمالات  
المجوزة وتوزيع الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد  
اخراج المحمل المحال وعن هذا نقل عن بعض حذاب  
السلف انه قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايام  
به واجب والسؤال عن هذا بدعة معناه ان لفظ  
الاستواء في اللغة معلوم للحامل وهي لفظة عربية  
لا اشكال فيها فتطلق ويراد ح به الاستيلاء والقهر  
كما ذكر ويطلق ويراد به القهر القصد الى خلق شئ  
في العرش لقوله شد استوى الى السماء وهي رحا  
اي قصد اليها فاذا بطل حملها على الاستقرار بقى الاحتمال  
لان يجوز ان فلا يمكن حمل اللفظ على احدهما الا لئلا  
يقم من السنة دليل على تعيين محمل فهو المعنى بقوله  
والكيف مجهول ولا يمكن التعويل على ترجيح احد الاحتمالين  
على الاخر بما مجرد الظن فان ذلك يفيد في الاحكام  
الشرعية ولا مجال للعقل فيما يتعلق باسمائه وصفاته  
والسائل لطلب الترجيح بهذه الحكمة مبتدع والآية  
على هذا من المتشابهات وقوله الامتناع من التأويل  
يجر الى اللبس والايهام واستزلال القوام قلنا اذا نفي  
المحمل المحال وتردد الخاطر في احتمالين لا يمكن ان يعين  
احدهما فاي لبس في الاعتقاد يحصل وان زلة القوام

لان

لين

مع تنزيه ذي الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله فاعلم  
ذلك ترشد **الفصل الخامس في تنزيهه عن**  
**الجسمية** صرح طوائف من الكرامية بتسمية  
الباري تعالى جسما والنظر في اشعار هذه التسمية  
في اللغة واللسان ثم اقامة الدليل على ابطالها وانما  
حمله على تقدمه الكلام على مقتضى اللفظ في وضع  
اللسان لان بعض الكرامية تناول كلام شيخهم على معنى  
آخر غير المفهوم من اللفظ فيقع المنع من جهة الشرع  
حيث سماه بما لم يسم به فغنه وانما يطلق على الباري  
تعالى لفظ موهم اذا ورد به اذن ولهذا بحث عن مقتضى  
اللفظ لغة فان اراد الخصوم المحمل الظاهر منه دليل  
العقل وان اراد غيره مثله دليل الشرع **قال** لفظ  
الجسم يشعر بالتأليف لدخول المبالغة فيه من هذا  
المعنى من قولهم جسم لمن كثرت اجزائه واجسم لمن زاد  
في كثرة الاجزاء ولو كانت الباري تعالى مركبا من اجزاء  
للزم ان يجب لكل واحد من الاجزاء الحياة والعلم والقدر  
ويفضى الى تعدد في الالوهية ونستقيم ادلة الوحدةانية  
فيلزم بطلان الجسمية والتركيب من الاجزاء ثم الدليل  
على ابطال كونه جوهر هو بعينه يدل على ابطال كونه  
جسما وقد احلنا ان يكون من جملة المتخيزات ولا يصح  
جسم الا متخيزا وكل متخيز لا يخلو عن الحركة والسكون ولا  
يخلو عن الحوادث فهو حادث فان طردوا بدلالة الحدوث  
فيه لزم حدوثه وان لم يطردوها فقد نقضوا دلالة  
حدوث العالم **ثم نقول** فرض الصانع جسما لا يخلو  
اما ان يكون جسما لا يتناهي او جسما متناهما فان كان

جسما

جسما لا يتناهي فلا يمكن ان يكون غير متناه من جميع  
الجهات فان ذلك يمنع وجود غيره من الاجسام فلا بد  
من القول في هذا الفرض ان يكون متناهما من بعض  
الجهات فيجوز حركة الى الجهة المتناهية ويلزم منه  
تناهيه من الجهة الاخرى فيجب تناهيه لاحالة  
وقد استدلل بعض النظار على استحالة جسم لا يتناهي  
ان لو فرضنا خطين متوازيين وفرضنا لهما متناهما  
من جهة وغير متناه من جهة اخرى فاذا تحركت عن  
الموازية فلا يخلو اما ان يلاقيه او لا يلاقيه فان فرض  
عدم الملاقاة مع دوام الحركة وتناهي المساحة بينهما  
كان ذلك محال وان فرض الملاقاة فلا بد ان يقع  
على نقطة هي اول نقطة الملاقاة فيلزم ان يلاقيه  
وان لا يلاقيه وهو محال وانما لزم المحال من فرض جسم  
لا يتناهي وهو محال فاذا ثبت ان كل جسم متناه فلو  
قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه واذا تناهى لزم  
ان يكون اصغر من العالم او البراوساويا وذلك محال  
ويتطرق الى واجب الوجود وجوه اجواز ويتعالى عن  
ذلك **قال** فان قابل نطلق لفظ الجسمية ونريد  
به الدلالة على وجوده قلنا كل لفظ يوهم معنى لا  
يصح نسبتة اليه فلا سبيل الى اطلاقه عليه الا بانه  
ولا اذن في اطلاقه فان قيل قد سمي الله ذاته نفسا  
في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك  
قلنا اجواب عنه من وجهين احدهما ان لفظ النفس





وتساوى الكل قبولا لانها اعني الجواهر تقبل الاعراض لانفسها وكذلك نقول في القديم انه وجب له مادته الافعال عليه فلو صح خلوه عن بعض ما هو قابل له لجاز خلوه عن شواهد الافعال وهو محال ويجب ايضا ان يقال ان القديم ايضا انما يقبل المعاني لنفسه اذ لو قبلها لمعنى لكان قبوله المعنى لمعنى آخر ويتسلسل فيجب تحقيق القول للنفس وقد قررنا هذه الطريقة لا تمشي على طريقة المعتزلة لما سبق من ذكر اضطرارهم في الجواهر فلم يستمر لهم ان كل قابل لا يخلو عن الشيء او عن مثله او صنده واذ لم يستمر ذلك كلياً لم ينتج القياس وكذلك احكام الارادة تتحدد له وقد خلا عن جميعها اذ لا فلم يستمر لهم القول ان كل قابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او صنده **الطريق** الثاني للوصحاب ولم يتعرض لها صاحب الكتاب ان كل ما تجددت عليه الاوصاف الجائزة عقلاً جاز من حيث ان الذات لا تعقل الا موصوفة بصفات او غير موصوفة بصفات عي فترددت الذات بين الاتصاف بالصفات او بالعروض عن الصفات واذ اجاز ان تكون متصفة وجاز ان لا تكون متصفة صارت موسومة بحكم الجواز وكل جائز فمقتضى وجوب وجود القديم يمنع من ذلك فامتنع القول بتغيره ثم الزمهم صاحب الكتاب قيام الالوان به واكد ذلك بما صاروا اليه من كونه متغيراً مختصاً بجهة وكل جرم جاز ان تقوم به الالوان فيلزم ذلك فيما اثبتوه صانفاً وذلك محال

**الفصل السابع** في الدلالة على استحالة كونه جوهر ارضي حلول بعض صفاته في الحوادث والتنصيص على نكت في الرد على النصارى **قال** الجواهر في اصطلاح المتكلمين

هو المتخير **قلت** قد فسرا الجواهر بالمخير وقد تقدم ذكر تعاليه عن التخير فذكره في هذا الفصل تكراراً وانما الجاه الى ذكر هذا الفصل انه لما اقام الدليل على استحالة ان يكون محالاً للحوادث دعت الحاجة الى استحالة ان يكون هذا حالاً في الحوادث وكذلك كل صيغة من صفاته وفي المعرض لذلك الرد على النصارى القائلين بحلول اللهوت في الفاسوت فنذكر مذاهم ثم نذكر الرد عليهم **فنقول** النصارى وان اطلقوا عليه اسم الجواهر فلا يريدون ما يريد المتكلمون من المتخير وانما عنوانه انه اصل الاقائيم والاقائيم عندهم ثلاثة وقد قيل ان الاقنوم لفظه يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ثم قالوا ان الاقائيم الثلاثة لم يخلو منها في ذات المسيح الا الاقنوم واحد وهو اقنوم الكلمة دون الاقنومين الاخرين وهما الاب وروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فانه عندهم حادث وانما عنوانها بالكلمة العلم وروح القدس الحياة واقنوم الوجود وسموه اياً ثم قالوا ان الثلاثة واحد فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وهذا يدرك فساد بدياه العقول وظنى ان النصارى اخذوا ذلك من كلام المنطقيين من الفلاسفة فانهم قالوا بان الاجناس والفصول الفانية لها كثرة في الذهن وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها فالسواد عرض لون سواد وهذه اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها في الخارج فالخارج واحد وفي الذهن يتكرر فاخذ النصارى هذا الاصل وطردوه في الاقائيم الا انهم افسدوه فانهم ميزوا بعضها من بعض

وان اتنوم الكلمة اتحاد بجسد المسيح وبقيته الاقائيم لم يتحد فكيف يستقيم اجزاء ذلك الاصل مع هذا الخبط والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات اخرى وعلى الجملة فمذهبهم غير معقول وهم احسن الفرق افها ما وادراك الحقيقة على مثلهم. عسى والله الهادي الى الحق والمرشد الى القول الصدق وقول الاقائيم عندهم لا تودي الى موجودات بل هي بمنزلة الاحوال عند القائلين بها قلت تشبيهها على اصلهم بالوجوه والاعتبارات على راي نفاة الاحوال اقرب فان الاحوال صفات عديدة لموصوف واحد على راي من اثبت الاحوال والنصارى نفوا التعدد ثم ذكرنا صراطهم في معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وتذرعها بالناسوت منه فمنهم من قال ان الاتحاد والتذرع يرجع الى قيامها كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب مفارقة لذات الجوهر ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين ثم فيه قول بانفعال المعنى وقد سبق استحالة انتقال المعنى وذات الروم الى ان الكلمة ما زجت بجسد المسيح واختلطت به كما يختلط الخمر اللبن مثلا وهذا الاختلاط من احكام الاجسام فليد بعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية وسمعت بعضهم عند المباحثة يقول نسبتة كنيسة ضياء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلم ان اضواء الشمس اجرام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره فان هذا من الخاصية المتحدة هذا بيان ان المذاهب غير معقول ونحن نستدل عليه بثلاث نكت **الاولى** فاسبق من استحالة الانتقال على المعاني وامتناع قيام صفة بموضوعين النكتة **الثانية**

ان الاتحاد

ان الاتحاد ان كان واجبا لذاته لزم منه قدم الناسوت وقد دل الدليل على حدوثه وان كان جائزا اقتصر الى مقتضى ثم ما يخرج من القوة الى الفعل في مادة الامكان ويتعالى عن ذلك واجب الوجود فلم يبق الا ان يكون الاتحاد مستحيلا وهو المطلوب **الثالثة** ان الاتحاد اما ان يكون وصف كمال او وصف نقص فان كان وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلا وان كان وصف نقص فقد وصفوه بالنقص **ثم نقول** لهم هل يجوز فوال هذا الاتحاد ان لا فان قالوا كان باطلا لان ما قبل الانتفاء قيل ثبوته قبله بعده اذ جواز كل جائز لمعتوليته فلا ينتفى تجويز العدم عليه يتحقق احد الطرفين وان جاز عدمه صارت الوهية المسيح غير واجبة بل هي جائزة ثبت تارة وينتفى اخرى وذلك يقضي الى مثله في ذات واجب الوجود وهو محال هذا تلخيص الرد عليهم **واما المناقضة** فقد ذكرها صاحب الكتاب ووجه عليهم كلييات الكلية الاولى ان يقال لهم لم حصرتم الاقائيم في الثلاثة الثانية لم خصصتم الاتحاد دون غيره من الاجسام فان اسند لوا بما ظهر على يديه من احياء الموتى وابراء الائمة والابصر رد عليهم بما ظهر على يدي موسى عليه السلام من انقلاب العصى ثعبانا لسعا وغيرها من الايات الخارقة للعادات وقد ذكرنا طباقهم على التثليث وعلى ان المسيح ابن الاله ثم قالوا صلب قيل لهم كيف يصح صلب الاله وقصره فقالوا المصلوب هو الناسوت قيل لهم فمع الاتحاد كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وهذه مناقضة محضه

بالكلمة دون غيرها من الاقائيم

بالاتحاد صح

ثم قد ورد في انجيلهم ما يشير الى تعبه المسيح وخضوعه  
 وخشوعه للرب سبحانه والتزام احكام العبيد من التذلل  
 وطلب الجزاء من الله تعالى والرحمة حين قال انا ماضى  
 الى ابي وابيكم والهي والهكم فان كانوا يتمكنون بلفظة ابي فقد  
 قال وابيكم فيما المعنى الذي ثبتت الابوة لهم من التربية والرحمة  
 والعطف يثبت له وقوله والهي تصرح بمعنى العبودية للرب  
 سبحانه الذي يتعبه له ويخضع ويخشع ومن يهد الله فما  
 له من مضل ومن يضلل الله فما له من هاد **باب العلم**  
**بالوحدانية** قال الواحد في اصطلاح الموحدين الذي لا  
 ينقسم آه قوله في اصطلاح الموحدين يريد به انه يطلق  
 في اصطلاح غيرهم على امور فقد يقال واحد بالجنس وواحد  
 بالنوع فيقال هذا وهذا جنس واحد وهذا وهذا نوع  
 واحد وهذا الاطلاق يمتنع في حق الباري تعالى اذ لا جنس  
 له ولا نوع فيبقى فلم يبقى ان يطلق الا بمعنى انه لا ينقسم وقد  
 يطلق الواحد على ما لا نظير له وهذا صحيح في حقه تعالى  
 فانه لا نظير له ولا مثل والكلام في اثبات وحدة الاله  
 تعالى يتعلق بنفي فقوله للانقسام ونفي نظيره في الالهية  
 فحاصله نفي الكمية المتصلة والمنفصلة قال ولو قيل في حده  
 هو الشئ لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شئاه وليس  
 بشئ الا ان قوله الذي لا ينقسم فيه تحقيق الحقيقة ورفع  
 التجوز فان المنقسم وان كان مولعا من اجزا كثيرة فهو شئ  
 حقيقة الا انه في الاطلاق قد يقال له شئ واحد فقولنا  
 الذي لا ينقسم فيه تصرح بالفرض ونفي الابهام واذا قام  
 الدليل على امتناع ثبوت ذاتين توجب كل واحدة منهما  
 بالالوهية امتنع ثبوت ذاتين متولفتين يثبت لكل

واحدة

واحدة منها حكم الالوهية والقول بقبول الانقسام  
 يلزم منه ان يكون كل جزءا لها لان ما يوجب لاحد الجزئين  
 المتماثلين يجب للآخر وقد وجب كونه تعالى حيا عالما  
 قادرا مريدا فلو كان تعالى متولفا من اجزاء لوجب لكل جزء  
 ما وجب للآخر وفي ذلك اثبات ذاتين لكل واحدة  
 منهما حكم الالهية لا محالة **قال** والغرض من ذلك  
 يبنى على ان حكم العلم والقدرة والارادة لا يثبت  
 الا للجل الذي يقوم به ولا يثبت حكم المعنى لغير ما قام  
**قلت** مذهب المعتزلة ان كل صفة من شرطها الحياة  
 اذا قامت بجزء اوجبت الحكم للجملة المتصلة فان عتوا  
 ان الحكم يثبت للجملة بما هي جملة فالوبد في تقرير  
 هذا الكلام تقرير الكلام السابق من ابطال  
 نقدي الحكم محل المعنى وان ارادوا ان كل جزء يثبت له  
 حكم المعنى كالمحل القائم به فالدلالة تستمر على هذا ايضا  
 اذ يكون كل جزء عالما قادرا حيا مريدا وفي اثبات ذلك  
 تعدد الالهية واصول المعتزلة لا يستدعي ثبوت الالهية  
 قيام المعنى وانما يستدعي الاحكام فاذا ثبت الحكم  
 لكل جزء لزم تعدد الالهية فلو احتج الى ابطال  
 تعدد الحكم نعم قد يحتاج الى هذا الاصل في اثبات  
 الكلام على الدلالة كما يستنبه عليه شرعا بالاسد لال  
 على ابطال قدم ليس بالآه في آخر الباب وسنتكلم  
 عليه شرعا في دلالة التمانع وبنائها على تعدد باختلاف  
 المقدمتين او بتجويز الاختلاف **قلت** لا تتوقف  
 دلالة التمانع على تعدد باختلاف ولا يجوز الاختلاف  
 بل لو قدرنا اتفاقهما في الارادة ادى الى التمانع لان

لقد وجب ه

لان كل واحد منهما اذا قصد الى الفعل والفعل الواحد لا يصح  
 ايقاعه بالقاعدين لعدم تجزئته وصدور اثر واحد من  
 مؤثرين متمتع فلو بد ان تنفذ ارادة احدهما في ايقاعه  
 وتتعطل الاخرى وهذا هو التمانع **فنقول** على هذا  
 الراى اننا لو قدرنا الهين فاما ان يتفقا في الارادة بحيث  
 يريد كل واحد منهما ما يريد الثاني او يريد ما يوافق  
 والتمانع ثابت على كلا التقديرين ولا ترد على هذا لا  
 الطريقة الاسئلة المتوجهة على تقريره واعلم ان دلالة  
 التمانع على كل تقدير لا بد فيها من تقدير اصل وهو عموم  
 ارادتهما او ارادة احدهما حتى اذا قدر معه اله آخر فاي  
 شئ ارادة ارادة الآخر لان كل واحد منهما عام الارادة  
 فيحصل التمانع ولو لم يتقرر العموم لم يفيض الامر الى التمانع  
 اذ لا تنوارد الارادتان على محل واحد وسياتي الكلام على  
 عموم ارادته تعالى والذي يقنع ههنا لتحقيق هذا الاصل  
 ان نقول الممكنات لا تتناهي تجويزا وكلها يصح ان تكون  
 مرادة فما يصح ان يراد لا يتناهي وكل امر جائز فلو بد ان  
 يستند وقوعه الى صفة ازلية ونفى الصفة الازلية  
 يلزم منه الامتناع وهو مناف للحكم الجواز الثابت فلو  
 قدر مرید واحد فلو بد ان تتعلق ارادته بما لا يتناهي لئلا  
 يلزم منه امتناع ما علم جوازه وان قدر مریدون فاما  
 ان يكونوا عدداً يتناهي او غير متناه ودخول ما لا يتناهي  
 في الوجود محال وتوزع ما لا يتناهي على المتناهي محال  
 فلو بد من ارادة نعم فمهما اريد من المرادات لزم التمانع  
 تحريط طريقة **قال** لو قدرنا الهين واراد احدهما تحريك  
 جوهر معين فاما ان يريد الآخر سكونه ام لا فان اراد  
 سكونه

لعله وتوزع

ع

سكونه فاما ان تنفذ ارادتهما ام لا فان نفذ مرادهما اجتمع  
 الضدان وهو محال وان لم ينفذ مرادهما خلو المحل عن الحركة  
 والسكون وهو محال وان نفذ مراد احدهما دون الآخر  
 لزم منه تعجز من لم تنفذ ارادته وهو المحال لان القديم  
 لو كان عاجزا فلو يكون عاجزا بعجز حارث فيتعين ان يكون  
 عاجزا بعجز قديم وعجز قديم محال لانه من الصفات المتعلقة  
 بالممكن ولا يمكن اذ لا وان قدر احدهما لا يريد سكونه  
 ولا حركته كان محالا لانه فؤد الى امتناع ما علم جوازه  
 آورد علة هذه الطريقة اسئلة منها ان تقدير باختلاف  
 محال والثاني انهما وان جازا اختلافهما فاما المانع من تقدير  
 الهين لاختار ان لا يختلفا والاتفاق ممكن فلو يفيض  
 الى المحال الثالث ان وجود تواردهما على المحل الواحد  
 انما يكون بتقدير لزوم العموم في المقدورات الرابع  
 منع استحالة قديم عاجز قولكم في الدليل عليه انه من  
 الصفات المتعلقة مسلم ولكن ترد عليكم القدرة  
 فانها من الصفات المتعلقة وهي ازلية مع امتناع وجود  
 الممكن اذ لا **والاجواب** عن السؤال الاول ان صحة الاقتدار  
 في كل واحد منهما ثابت بالنظر الى الممكن وجوده وبثبوت  
 ذات اخرى لا تنفي ما يصح للذات فان حكم المعنى انما  
 يثبت لما قام به ولا يجوز ان تقوم قدرة بذات فتوجب  
 الاقتدار لغتها وكذلك سائر المعاني فاذا ما صح على  
 على تقدير الافراد باعتبار صفات تثبت الصحة  
 بوجودها ثابت عند الاجتماع فان الصفات التي  
 باعتبارها لا بد ان تكون قديمة والقديم لا يصح  
 انتفاؤه فلو يلزم من وجود ذات اخرى امتناع

باعتبارها

ما علم صحته **ثم قال** بعض المحققين غاية ما في دلالة التمانع الزام عدم نفوذ ارادته وتقدمه يراد له ثبات على قضية هذا السؤال يؤدي الى نفي الاقتدار على ما يصح الاقتدار عليه على تقدمه يراد للانفراد وهو الحق بالدلالة على التجيز قال ولا يستمر هذا على مذهب المعتزلة اذ جوزوا ان يريد العبد خلاف مراد الله وتنفيذ ارادة العبد ولا يؤدي الى التجيز ولا يمكنهم الاعتذار عن ذلك بان الباري قادر اجزاء العبد الى ما يريد فانه بعاء التكليف لا يصح الجاؤه ولهذا قالوا لا يصح تكليف المكسره بعين ما اكره عليه فاضربت شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما قالت اصولهم **واما** السؤال الثاني وهو قولهم ان الالهين لا يختلفان وانفاقهما جائز **فنتقول** تجوز اختلافهما كما في الدلالة وان الوقوع اذا كان مستحالا فتجوز المسجل باطل فان الجواز يناقض الاستحالة ضرورة وانما كان الوقوع منافيا للاستحالة لتضمنت الوقوع الجواز وهو نقيض الاستحالة **وقال** صاحب الكتاب ان التعرض للنقص نقص وجواز الاختلاف يلزم منه تعرض القديم للنقص وعرضيته للنقص نقص والقديم لا يكون ناقصا وما ذكرنا اقرب في مسالك العقول **واما** السؤال الثالث فقد سبق الجواب قبل تحرير الدلالة **ثم قال** صاحب الكتاب القول بثبوت النهاية في المقدم ورات يجزى الى فرض الاستحالة فيما علم فيه الجواز فان فرض قد يمان والجواهر متماثلة فلا بد ان يقدر ان من قدر على بعض الجواهر قادر على مثله فيلزم العموم في كل الجواهر فاما ان يقدر الاله الثاني قادرا

على

على شئ منها فبما نعان وان قد را حد هما لا يريد تحريك شئ منها ولا تكينه نقل الكلام الى غير هذا النوع من الاعراض الى ان يجزى الكلام الى احد امرين اما لزوم التمانع في شئ منها او خروج الاعراض كلها عن كونها مقدورا للآخر وفيه خروج عن وصف الالهية وان فرض احد الالهين قادر على ثبوت الجواهر والآخر على الاعراض كان محالا اذ الجوهر العري عن الاعراض لا يصح ان يكون مقدورا وكذلك العرض بلا محل ثم يفضى الى التمانع على تقدمه يراد ان يريد احدهما وجود الجوهر ولا يريد الاخر ايقاع العرض وهو شرط وجود الجوهر واذا صح لزوم العموم في المقدم ورات صح اختيار كل مقدم ورويلزم منه العموم في المرادات وانما يحصل التمانع بالنظر الى تناقض الارادتين لا بالنظر الى كون كل واحد منهما مقدورا فانه لو لم يرد شيئا من مقدم وراته لم يلزم التمانع فتأمل ذلك **ترشد** **واما** السؤال الرابع فقد سبقت الدلالة عليه بان العجز يستدعي مجوزا عنه ولا مجوزا عنه اذ لا **واما** الزام القدرة فغير صحيح فان القدرة صفة يتأتى بها ايقاع المقدم ورولا يصح ان يقال بثبوت التاتي في العجز اذ لو صح ان يقال صفة يتأتى بها تعذر الفعل على الفاعل لجاز وجود عجز من غير تعذر واذا فقد التعذر جاز وجود التيسير فيكون عاجزا يتيسر عليه وجود الفعل وذلك محال ضرورة فعلم ان حكم العجز يخالف حكم القدرة **قوله** في انشاء الكلام ان اثبات قديم غير الله ممنوع من حيث انه اذا لم تسند الممكنات اليه لم يكن دليل على وجوبه وحق القديم ان يكون واجب الوجود

**قلت** هذا كلام يثير الى التمسك بعكس الدليل والدليل العقلي لا يلزم عكسه واحق ان ما يفرض زايد على الاله غير انه لم يعلم حقيقته فلا يمكن الحكم عليه من نحوه ولا اثر له فيستدل عليه باعتبار فعله فلم يبق الا الوقف والالتجاء الى السمع وقاطع السمع يثير الى الله كان ولم يكن معه شئ فلو قدم الاله تعالى وصفاته كما سنبين ولا نتوقف صحة دلالة العجزة على نفي قديم غير انه فجاز اخذه من طريق السمع **قوله** هذه جملة كافية في اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية **قلت** لم يذكر في هذه الجملة ما يصح ان يكون من الصفات النفسية فليراجع البحث فيما تقدم **فقول** اما الوجود فهو عبارة عن نفس الذات فلم يصح ان يكون صفة نفسية كما تقدم وقد اعترف به **واما** القدم فقد صح انه سلب الاولية والسلب لا يكون صفة نفس واما القيام بالنفس فهو عبارة عن استغنائه والاستغناء يرجع الى عدم الحاجة وهو من باب السلب ايضا **واما** مخالفة للموادت فالمخالفة امر بشئ لا يعقل الا بالقياس الى امرين وذلك لا يكون من الصفات نعم المخالفة تستدعي اختصاص احد المختلفين عن الاخر بصفة نفسية فالصفة النفسية من لوازم المخالفة لان المخالفة نفسها من صفات النفس واستحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث لا يصح ان يكون صفة نفسية اذ الاستحالة نفس قبول الحقيقة لما يحكم به عليها والوحدانية اشارة الى نفي الكثرة المتصلة والمنفصلة كما تقرر فلم تتضمن الجملة السابقة الافصاح عن صفة من صفات النفس **قوله** وقد ذكرنا تقدمس الباري عن احكام

نفي صح

الاجسام

الاجسام وفي ذلك عنية عما جرت عادة الائمة في ذكره **قلت** جرت عادة من سبق بذكره كل ما يستحيل في حقه على التفصيل فيذكره الالوان والطعوم والارايح والشهوة والتمنى والترجى وغير ذلك مما ذكره الاستاذ في جامعته وجمعة نفي الكل عنه ما يفيض الى الحدوث فجمع ذلك بقوله كل صفة تفيض الى الحدوث ممنوعة عليه وقد ضبط ذلك في غير هذا الكتاب بان كل ما يفيض القول بها الى الجواز عليه فهي ممنوعة عليه والجواز ايضا يفيض الى الحدوث فكان الامر في ذلك قريبا **قال** وكل ما ذكرناه احد قسمي الصفة الواجبة وهي الصفات النفسية تقدم البحث عليه فلو تكرره **واما** المعنوية فنحن نبتدئ بها **باب في اثبات العلم** بالصفات المعنوية تضمن هذا الباب فصولا خمسة **الاول** اشتمل على تمهيد الباب واثبات كونه قادرا عالما **اما** التمهيد فانه ذكر انه ينبنى هذا الباب في غرضه على ركنين احد هما في احكام الصفات **والثاني** في اثبات العلم بالصفات وهو الباب الذي يليه فاحكام الصفات هي الصفات المعنوية والصفات يريد بها نفس المعاني فهذا تحقيق التقسيم الذي ذكرناه وهو ان الصفات ثلاثة نفسية ومعنوية ومعنى فالنفسية كل حال تثبت للذات غير معطلة والمعنوية كل حال معطلة بمعنى قايم بالذات الموصوفة وصفة المعنى اشارة الى العلة الموجبة للحكم المذكور وقد كان تقسيمه الى الصفات نفسية ومعنوية هذا التقسيم نفات الاحوال فان الاحكام نفس المعاني ولم يطلق في هذا الباب على الاحكام

صنات وانما اطلق لفظ الصفة على المعاني الموجبة  
لها وقد سبق اطلاقه عليها صفات فلا يضر عدم  
اطلاقه عليها ههنا **اما** القول في اثبات كونه عالما  
قادر فقد قال بعد ثبوت الصانع المختار لا حاجة الى  
اثبات نظر وفكر ولا شك انه اذا ثبت بطول  
الايجاب بالذات وتعين ان ما افاد العالم الوجود لا  
يجب ان يفعل بل يصح ان يفعل ويصح ان يترك الفعل  
فان الفعل المختص بزمان لا يتعقل في الموجب الذاتي  
القديم او يجب صدور فعله فمتنع تأخره عن وجوده  
وانما يتعقل التخصيص اذا كان الفاعل على وجه الصحة  
لا على وجه الايجاب اذ ما يصح ان يترك الفعل على الاطلاق  
صح ان يتركه بعض الاحوال ويفعل في بعض الازمان  
ولا يصح ان يكون هذه الصحة بمجرد استعداد ان يفعل  
فان القول بمجرد لا يخرج الى الفعل الا بمجرد ان  
يكون ذلك بناء على الملكة ونعني به القدرة التي يصح  
باختبارها حال وجودها ووجود الفعل وليس ذلك  
استعدادا لان يفعل فان المستعد لا يصح حاله  
استعداده ان يفعل حتى يسجد صفات باعتبارها  
يصح الفعل فكونه متمكنا من ايقاع الفعل ومن تركه  
هو معنى كونه قادرا **واما** العلم فقد استدل صاحب  
الكتاب عليه وعلى القدرة بما في العالم المصنوع من الائنات  
والانتظام والاحكام والانتقان ثم ذكر بعد ذلك ان  
العاقل لا يشك في امتناع الفعل من الجماد والحجر والجملة  
فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة  
وبانتظامه وانقائه واحكامه اخرى وقد رجع عن هذا

الاستدلال

الاستدلال في غير هذا الكتاب وقال لا معنى  
للاحكام الا ان يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب  
جوهر وذلك يؤول الى الكوان خصصت الجواهر  
بأخبارها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا  
اختصاص للكوان بالدلالة على العلم دون سائر  
المعاني **واما** دلالة الفعل فوجود الفعل بمجرد  
لا يدل عليه فانه لو قدر وجود الممكن عن طبيعه حادثة  
لم يدل على العلم وانما الكلام بعد كونه صانعا مختارا  
والاختيار والايثار دليل العلم والقدرة لا محالة اذ  
الموثر لا يختار ما لا يتمكن من ايقاعه وما لا تنكشف  
له حقيقته فمن فهم الصانع المختار فهم كونه عالما  
قادرا ضرورة بتوسط كونه فعلا وفاعلا ووجه  
الايثار والاختيار **ثم قال** ان الفعل يدل على  
علم الفاعل ضرورة ومن الادلة ما يعلم كونها ادلة  
ضرورة ومنها ما يعلم كونها ادلة بتأمل وهذا مما  
يعلم كونه دليلا ضرورة **قال** صاحب الكتاب  
هذه الطريقة مزيفة فانه لو قال قابل لا يتعذر  
الفعل من ذات لم يجد ما يتفصل به الادعوى الضرورية  
فاذا اضطررنا الى ادعوى الضرورية فيه انها فلندع  
الضرورة ابتداء **قلت** هذا كلام فيه نظر  
فان كل دليل نظر فيه لا بد ان يستند النظر الى  
الضرورة والا فلو يتم النظر ولا يلزم من استناده  
آخرا الى الضرورية ان يستند اولا الى الضرورية نعم  
لو ادعى آخرا في عين ما ادعى فيه النظر ولا تهافت  
القول وليس الامر ههنا كذلك فان ما ادعى هذا



العاقل فيه الضرورة آخرها هو ان يتبر الفاعل مختص  
ببعض الذوات وقول العاقل لا يمتنع الفعل على ذات  
مجاهدة الضرورة وليس هذا هو الذي ادعى اولاً  
واذا ثبت كونه عالماً قادراً لزم صفة ثبوت كونه  
حياً لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير حى ضرورة  
وقد اشار الى ان من عرف كونه صانعاً فلا بد ان يعلم  
كونه حياً اذا درأ عن نفسه وساوس الطبائعيين  
فان اراد ان من عرف كونه صانعاً مختاراً فصحح وهذا  
راجع الى ما سبق من الاستدلال بالصفات التي من  
شرطها الحيوة على الحيوة اذ المشروط يلزم منه ثبوت  
الشرط لا محالة وان اراد ان مجرد صدور الفعل منه  
دليل على كونه حياً فلا يتوقف على درء وساوس  
الطبائعيين وتوقف العلم على درء وساوس الطبائعيين  
دليل توقف العلم على ثبوت الايثار والاختيار وهي  
الطريقة السابقة **الفصل الثاني** صانع العالم  
مريد على الحقيقة آه **قلت** تضمن هذا الفصل نقل  
المذاهب والرد على مخالفي اهل الحق اما الاول فمذهب  
اهل الحق ان الباري تعالى مرید على الحقيقة ومذهب  
الكعبي الى انكار ذلك وقال لما ورد السمع باطلاق  
كونه مریداً فلا بد من تاويل ذلك فان اطلق كونه مریداً  
لافعاله فمعناه انه خالقها ومنشئها وان اطلق كونه  
مریداً لافعال عبادته فالمراد به انه يامر بها وقال مذهب  
الكعبي الى تحصيل مذهب الجار فانه لما قال هو مرید  
لنفسه

لنفسه وروجع في ذلك فقال المراد به انه غير مغلوب  
ولامستكره فهو نافي للورادة كالكعبي وانما خالفه في  
تاويل ما ورد به السمع فاما تاويل الكعبي فلو يصح  
على اصله فانه شرط في كونه صيغة افعال امر ارادتين  
احديهما ارادة الامتثال والثانية ارادة وجود الصفة  
وقال البصريون بارادة ثالثة وهي ارادة جعل اللفظ  
امراً وقال الكعبي كون الصيغة امراً من صفاتها  
التابعة للحدوث فالارادتان مشروطتان باتفاق  
من الجميع فمن نفي الارادة لم يمكن اثبات الامر فكيف يستقيم  
هذا التاويل بالامر ولا يصح الامر البارادة عندي واما  
تاويل الجار وهو حمله لفظ الارادة على نفي الغلبة  
والاستكراه ونفي ذلك مختص بمن نفي عنه فليس في  
مقولية النفي تعلق بمراد فلا معنى لامتناعه الى المرادات  
ثم ان الكعبي قال ان علم الباري تعالى يعني عن الارادة  
وهذا مذهب من يريد ان يرس في الاسلام نفي الصانع  
المختار ولقد يقع في ابدا انه اخذ هذا المذهب من  
الفلاسفة فانهم قالوا ان الباري تعالى يفعل من حيث  
انه عقل ذاته وقالوا لا بد من الفرق بين العلم الفعلي  
والعلم الانفعالي فعلم الباري فعلي وعلم العباد انفعالي  
والعلم الفعلي يصدر عنه المعلوم بخلاف الانفعالي  
فانه لا يصدر عنه شيء وكذلك الجار اخذ منهم فانهم  
ردوا علم الباري تعالى الى كونه عقل ذاته وقالوا  
تعقله راجع الى تجرده عن المادة وسلب المادة امر  
عديم ثم قال بعضهم له عقلية ازلية ومعناها

لى

وقوع الفعل على النظام الاكل من غير داعية ولا غرض  
 متعلق بالتناول فاخذ ذلك التجار ورده الى السلب وغير  
 عنه بعبارة اخرى فهذا الكلام عليهما **واما البصريون**  
 فقالوا هو مريد بارادة حادثة لاني محل والترمواني  
 ذلك ثلوثه امور احدها مجرد الاحوال عن الذات والثاني  
 قيام المعنى بنفسه والثالث عود حكمة الى ما لم يتم به مع  
 نفي اختصاصه به اما القول في الرد عليهم بدلالة الفعل  
 على الازادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الامكان  
 مع جواز ان يكون على وجه يخالفه وايضا فان الفاعل  
 متمكن من الفعل والترك فلا يجب ان يترجم الفعل على الترك  
 مع صحتهما وتساويهما بالنسبة الى تمكنهما الا باعتبار  
 اختيار احد الامرتين ففي الاختيار نفي لترجيح احدهما  
 على الاخر وعلى الجملة الدليل الدال على نفي الاجاب والاقضا  
 الطبيعي يدل على الايتار والاختيار ضرورة ان القسمة لما  
 انحصرت في الاقسام الثلاثة فابطال القسمين الاولين  
 يوجب ثبوت القسم الثالث فلو تفينا الاختيار لكان  
 الفعل واقعا بالقدرة على سبيل الوجوب وهو عود الى  
 ما سبق بطلونه والزم صاحب الكتاب الكعبي ما اعترف  
 به في الشاهد من اثبات ارادة الفاعل منا فقال كل -  
 وجه من اجله دل فعلنا على ارادتنا موجودة في فعله  
 تعالى واورد الكعبي اعتراضا وهو اظهار الفرق  
 باعتبار ان الفاعل في الشاهد لا يعلم فعله من كل وجه  
 فاحتاج الى ارادة واجاب عنه بثلوثه اوجه الاول  
 الزاعم من ذلك في القدرة فلو قال قابل يعني العلم

بالفعل

بالفعل من كل وجه عن كونه مريدا قيل له فليغن العلم  
 بالفعل عن كونه قادرا الثاني لو قدرنا شخصا في الثا  
 علم الفعل بانما صادف للزم منه ان يستغنى عن  
 الارادة الثالث انه لو كان العلم بالفعل من كل وجه  
 من اجزاءه لكان لما يمكن الذاهل عن العلم ان يستدل  
 بالتحصيل في الفعل على كون الفاعل مريدا لانه  
 الذهول عن جزاء الدليل يمنع من العثور على وجه لزوم  
 النتيجة عن الدليل شو اورد لمستغنى من متبني الكعبي  
 انكار ان الفعل شاهد يدل على الارادة وان ثبتت الار  
 ثبتت بغير دليل الفعل واجاب عنه بان مجرد الضرورة  
 والتحقيق عندي ان هذا السؤال واقع عليه وذلك  
 ان الفعل المختص بشاهد يجوز ان يكون مذهولا عنه  
 مع اختصاصه وهذه حالة يستحيل ان يكون فيها مرارا  
 ويجوز ان يكون مقصودا فصار مطلقا وقوعه مختصا  
 لا يدل على كون العبد الملتب له مريدا له والحالة التي بها  
 يتميز لنا كونه فعل بعض الملتبين مقصودا عما ليس  
 بمقصودا انما هو بقراين الاحوال وقراين الاحوال تفيد  
 العلم ضرورة واما الفاعل نفسه فهو محس الارادة والقد  
 عند وجودها احساسه الا ان وليذاته وعلمه وقدرته  
 وما اضطر الى العلم بوجوده استحالة كونه مدلول علم يكن  
 لدلالته على الارادة وجه كيف وعندنا ان العبد غير  
 خالق للفعل الذي تعلقت به قدرته وانما هذا الفعل  
 مختص بارادة خالقه الذي قدره وخصه فاذا التخصيص  
 انما يدل على موثر خصص الفعل واوجده فاذا كان العبد

شاهد

ندم

عندنا غير موجد لفعله ولا مخصص له كيف يصح الاستدلال  
 بتخصيصه على ارادة غير فاعله فالتحقق في الاستدلال  
 الاعراض عن الشاهد صفحا وذكر الدلالة مجردة عن  
 النسبة اليها كما قررناه والدلالة مستمرة على الجار  
 ولا ينجيه منها قوله ان معنى المرید انه غير مغلوب  
 ولا مستكره فان نفي الغلبة لا تعلق لها بالافعال  
 واختصاص الفعل يدل على صفة لختيار وتخصص  
 والافعال باختصاص يدل على كونها مرادة فاین هذا  
 من نفي تقيضه عن ذات الفاعل ثم معقولية الغلبة  
 والاستكراه تحقق في الجماد وان كان ثبوت الغلبة  
 والاستكراه فيه مستحيلة الا ان المستحيل واجب النفي  
 فالنفي محقق بحجة الوجوب ولهذا الزمه صاحب الكتاب  
 ان تكون ذات البارى مرادة له من حيث انه غير مغلوب  
 ولا مستكره عليها ثم العلة والطبيعة ليست مغلوبة ولا  
 مستكرهه على ما تقتضيه فيلزم ان تكون موثرة مريدة  
 فان الغلبة والاستكراه لفظ يشعرا بالاجا وما تقتضى لذاته  
 اولقوة في ذاته لم يلجئه الى فعل شئ من خارج فصدق  
 السلب عليه **واما** الكلام على البصريين من المعتزلة  
 فاعلم اولان كل صفة يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته  
 بدون تعلقها به فالقول بجد وثها يودي الى التسي من حيث  
 توقف الفعل عليها فلا يوجبى القائل بجد وثها ان يفتى حلولاها  
 بذات القدم تعالى فان الاستحالة لا يتحصر طريق تحققها  
 على حادث يقوم به فقلنا على مذاق ذلك لو كانت ارادته  
 حادثه لتوقف حده وثها على ارادة اخرى وبس اعترضوا  
 عن ذلك بان قالوا الارادة يراد بها ولا تراد كما ان الشهوة

تعلق

تعلق بالمشتهى فيكون مشتهى بها وهي في نفسها لا تعلق  
 بها شهوة اخرى اذ لو تعلق بها شهوة اخرى لاستدعت  
 الشهوة شهوة اخرى وينس ويلزم منه امتناع  
 وجود الشهوة وكذلك القول في التمني وحيث وجدت  
 الشهوة والتمنى يدل على ان الصفة لا تحتاج اذا كانت  
 متعلقة ان تعلق بها صفة اخرى من جنسها وهذا  
 لا يصح اعتذارا فان الدليل الدال على افتقار كل فعل الى  
 ارادة هو اختصاصه بوقت وزمان وتجرده بعده  
 سابقة عدمه وذلك محقق في الارادة فاذا وجد  
 الدليل فرضيته فلا يجوز ان تبطل دلالة بوجه ما  
 فلا معنى للاعتذار عن نقصهم الدلالة ثم طالبهم صاحب  
 الكتاب بجامع بين الارادة والشهوة **واما** اقول  
 حق التشهد ان يذكر الزمان في صورة الاعتذار  
 ويبين عدم لزومه ونحن الزمانه نقص الدلالة ولم  
 يبين ان ما لاجله كان المشتهى مشتهى موجود في الشهوة  
 ولا يشتهى كما بينا ان ما لاجله كان احداث مراد موجود  
 في الارادة فلم يسويا ثم نقول احداث المخصص يجب  
 ان يراد وليس المشتهى مما يجب ان يشتهى وكل امر ثبت  
 على حكم الجواز لا على حكم الوجوب لم يلزم ثبوته  
 في كل جنس اذ الجواز يصح انتفاؤه بخلاف ما وجب فيجب  
 اضارده وان اراد الخصم ان الشهوة لا يجوز ان يشتهى  
 فممنوع والثابت للمشتهى كونه مشتهى على وجه الجواز  
 والجواز ثابت في الشهوة ثم ان قال الخصم يمنع ان  
 تكون الارادة مرادة وكذلك يمنع ان يكون الشهوة

مشتهة فطرده ذلك في كل الصفات فيلزمه ان يمنع كون  
العلوم معلومة كما الزمه صاحب الكتاب وكيف يستقيم  
من الخصم ان يقول الارادة بمنع ان تراد فارادتنا ،  
الحادثة يجوز ان تكون ضرورة فكون مرادة للباري  
تعالى فلم يكن كونها ارادة مما يتا في ان تراد وعلى الجملة  
قوله الارادة لا تراد ممنوع في نفسه مستعمل في عذر عن  
امر لا يصح الاعتذار عنه بعد وروده فلم يكن له حاصل  
شوازمهم صاحب الكتاب قيام الحوادث بذاته من حيث  
قالوا انه مرید بارادة حادثة ولا فرق بين مجرد الاحوال  
الموجبة عن المعاني على الذات وبين مجرد المعاني الموجبة  
لها والزعم ان يكون مرید النفس كما قالوا هو عالم النفس  
فقالوا لو كان مرید النفس لعلم فاخذ يورد عليهم منع ان  
العموم انما ثبت باعتبار كونه صفة نفسية وهذا  
القول وهو ان كل ما ثبت للنفس يعم يحتاج الى مقدمة اخرى  
وهو قول القائل لا يصح العموم في المرادات وهذه المقدمة  
فيها نزاع ولم يذكرها ولم ينازعهم فيها والتنبية  
لها متعين والزاعم القادرية واضح كما ذكره والله اعلم  
**الفصل الثالث** في اثبات كونه سمعاً بصيراً وهذا  
الفصل يستدعي مقدمة في بيان معنى السمع والبصر  
فمنها يعرف ما خذا اهل الحق وما اخذ الفناء من المعتزلة  
السمع والبصر ادراكان وهما معنيان لا يشترط في  
ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند اهل الحق واختلف  
اصحابنا في ان هذين المعنيين من جنس العلوم او هما

معنيان

معنيان مخالفان للعلم موافقان له في التعلق بالتعلق على  
ما هو به فمنهم من صار الى انهما من جنس العلوم الا ان  
كل واحد منهما علم متعلق بالموجود فاذا خلق في العين  
سمى روية وابصارا واذا خلق في الاذن يسمى سمعاً واذا  
خلق في القلب يسمى علماً ومن اصحابنا من قال هما معنيان  
مخالفان لجنس العلوم ولهذا انا اذا راينا شيئاً ثم غمضنا  
اجفاننا فنفقه حالة الادراك ولا نفقه حالة العلم قول  
علي انه امر مفرد للعلوم عند التغميض فللاولين ان  
ينفصلوا عن ذلك بانا عند التغميض نفقه العلم من العين  
ونفقه في القلب والفرقة بين الحالتين ايلة الى ذلك  
وهذا الذي ذكره لا يتم لهم في السمع فانه مع زهوله  
يخضع احساساً في سمع الصوت ولا يدرك على ما هو عليه  
شئ يفصل له فيعلمه ويخضع فرقا بين ان يدرك السر  
وبين ان لا يدرك الا بدفع الصوت فالصوت والعلم  
حاصل في الطرفين ولهم ان ينفصلوا عن ذلك بان الله  
اجرى عادة ان يخلق في الاذن تارة جملة وتارة  
مفصلاً يتعلق بكل صوت وتارة يتعلق بالصوت المرتفع  
وعلى الجملة البحث في الوجدانيات الضروريات لا يزيد  
الاغراضاً هذا مذهب اهل الحق واختلفوا في  
المعتزلة فاختلفوا في ذلك فمنهم من قال هذا ان للعيان  
يشترط فيهما بنية مخصوصة ويشترط في الروية  
اتصال اشعة بالمرئي منفصلة من العين وهو  
مستعمل في حق من تفرد عن شابهة الاجرام فلهذا

احالوا هذين المعنيين عليه واما الجبائي وابنه فقد ذهبوا الى ان السمع والبصر شاهدان وغايبا هي التي الذي لا افة به وذهب قدماء المعتزلة الى ان السمع والبصر ادراكان شاهدان والباري تعالى سميع لغيره بصير لغيره كما قالوا عالم لغيره قادر لغيره هكذا نقل والذي يظهر لي انهم كلهم يابون السمع والبصر في حق الله تعالى واما اختلافهم في تاويل ما ورد في الشرع لانهم صدقوا في الآيات الواردة في الكتاب العزيز دالة على السمع والبصر فشرعوا في التخييل في التاويل فاما من صار الى انهما ادراكان مشروط في ثبوتهما البقية وانفصال الاشعة فسياتي الكلام عليهم في كتاب الادراكات ان شاء الله تعالى واما من زعم ان المدرك شاهد هو التي الذي لا افة به لو اورد عليه ان العالم هو التي الذي لا افة به لم يجد نيليا الا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم فكذلك نحن نجد معنى متعلق بالمرتضى ومعنى يتعلق بالسموع ونفى الافة لا تعلق له الا بالمحل الذي نفى عنه فالحياة ليست من الصفات المتعلقة ولا بد من ثبوت صفة متعلقة فاننا لا نشك في ذلك كما لا نشك في جميع الوجدانيات فيبطل القول بان المدرك هو التي الذي لا افة به ثم نفى كل افة لا يعتد به فلا بد من ان يقول بنفى الافة عن محل الادراك وقد توجد افة في محل الادراك ويكون مدركا فلا بد ان يقول افة تنافي الادراك فان ثبت الادراك معنى من حيث نفاه حيث اثبت له المناقاة اما الكسبي وانما عهده فقد اثبتوا الادراك حقيقة شاهدا ونفوه غايبا وقالوا اذا وصف البارئ

تعالى

تعالى نفسه بكونه سميعا بصيرا فعناه انه عالم بالسموع والبصرات واذا فهمت هذه المقدمة عرفت ماخذ الاختلاف في المسئلة اما دليل اصحابنا على كونه سميعا بصيرا فقد تمسكوا بطرق منها ما ذكر صاحب الكتاب ان كل حي يصح منه الادراك وقد دلت الافعال على كونه حيا فيجب ان يصح منه الادراك واذا صح منه فلوم يتصف به لم يخل عنه او عن ضده لانه كل قابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده ولا يصح الاتصاف بضده لانه نقص هذه مقدمات لا بد من بيانها على هذه الطريقة ومن الخذاق من لم يلتزم في هذه الطريقة الاثبات ان كل حي يصح منه الادراك فاذا ثبت له قال ما يصح عليه وجب له لانه لا يتصف بلجائز فلنشرع في النمط الاول لانه طريقة صاحب الكتاب اما المقدمة الاولى وهو ان كل حي يصح منه السمع والبصر فقد فسرد ذلك صاحب الكتاب بان الحيوة مصححة بدلالة السبر والبحث اذ لو قدر غير الحيوة مصححة لبطل التقدير وقد شرطنا على انفسنا تحريراته فلنخر الدليل على هذه المقدمة **مقول** الدليل على ان كل حي يصح منه الادراك ان هذا الحكم لا بد له من مصحح ومصححه لا يخلو اما ان يكون الحيوة او ما لازم الحيوة وعلى كلا التقديرين يلزم من ان كل حي يصح منه الادراك تفسير القضية **الاولى** هي ان صحة الادراك قد امتنع على الجماد والموتى



مع تماثل الجواهر وما استفتي عن المصح فهو من صفات  
النفس وصفات النفس لا تختلف فيها الجواهر المتماثلة  
وبيان ان المصح الحيوة او صفة فالأزم الحيوة ان المصح  
ان كانت غير الحيوة فهو اما مثلها او خلافاً ومثل الحيوة  
حياة وما وجب لاحد المثلين وجب للآخر فاذا كان  
فاذا كان احد المثلين مصححاً وجب ان يكون الآخر مصححاً  
وان كان خلافاً فهو اما ضد او غير ضد فان كان  
ضداً فلا يجتمع مع الحيوة ويلزم ان لا يصح من الحي  
الادراك وان كان غير ضد فاما ان يلزم وجود  
الحيوة وجوده او لا فان لم يلزم صح وجوده بدون  
الحيوة فيكون الميت مدركاً وهو محال وان لازم وجوده  
وجود الحيوة فيلزم من وجود الحيوة وجود المصح  
فيلزم ان كل حي يصح منه الادراك ضرورة ملازمته  
للحيوة هذا تحرير كلامه في هذه المقدمة وبيانات  
ان القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او ضده ما  
تقدم وبيان ان ضد هاتين الصفتين نقص ان السمع  
والبصر كمال وفي تقوية الكمال نقص واستحالة النقص  
عليه لان العقل لا يفيض بوجوده عليه ولا يصح ضده  
بغير واجب وقد استند نفي التقاضى الى السمع واعتمد  
من الادلة السمعية على الاجماع واعلم اننا نريد صحة  
الاستدلال على كونه سمعياً بصيراً بالسمع فاذا اجاز  
اخذ القاعدة مع السمع جاز ان يستند بعض ادراكها  
الى السمع هذا تمام طريقته وقد اورد على نفسه سؤالا  
غير متعلق بالمسئلة وهو توجه الطلبة على هذه

الطريقة

الطريقة لو استدل بها على اثبات الكلام وهو  
ان تمام الطريقة موقوف على نفي التقاضى وانتفاؤها  
بالدليل السمعي وهو موقوف على اثبات الكلام  
فتوقف الكلام على ما يتوقف على الكلام  
واجاب عنه بمنع توقف الادلة السمعية على  
الكلام بل على صدق الرسول عليه السلام  
وصدق الرسول بعرف بالمعجزة وقد قرر ذلك  
احسن تقرير وقد استدل بعض اصحابنا على كونه  
سمعياً بصيراً بان كل موجود يجوز ان يرى ويسجل  
من المحدثين روية الموانع من الادراكات فلولا لم يكن  
الباري تعالى يرى لاستحال ما علم جوازه والتمناه  
عندنا الاستدلال بالسمع وقد اشرنا الى ذلك  
في غير هذا الكتاب **الفصل الرابع** في صحة  
قيام الادراكات الباقية من الادراكات من الناس  
من يمنع ذلك باعتبار اشتراط الاتصال المحسوس  
في هذه الادراكات ومنهم من جوز ذلك وراى  
ان الاتصال بالمحسوس ليس بشرط ولا خلاف ان  
لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح ان يطلق عليه  
والادراك امر وراء الشم والذوق واللمس واما انما  
فلو اثبت ذلك لان طريقتي في اثبات السمع والبصر  
انما هو السمع ولم يتم دليل سمعي على ما سوى ذلك  
والاصحاب يطردون الطريقة التي ذكرها صاحب  
الكتابات في بقية الادراكات **الفصل الخامس**  
في كونه باقياً **قال** الباري تعالى باق ولنا في ذلك  
طريقان احدهما ان الافعال وجب استنادها

الى واجب الوجود بذاته وما وجب بذاته ليتميل عدمه  
 والمعنى بكونه باقيا انه لا يطرأ على وجوده عدم الطريق  
 الثاني في ان طرياً ان عدم عليه بغير سبب محال وصدور  
 الشيء عن سبب محال وسيا في بسط ذلك قال حق  
 هذا ان يذكر في جملة صفات النفس فان الصحيح عندنا  
 انه باق لنفسه قلت عد كونه باقيا من الصفات  
 النفسية لان رضاه وليس البقاء عندهى الاستمرار  
 الوجود وتبينه في حقه على وجه يمتنع عدم عليه  
 وسيا في ذلك مزيد ايضا **باب في**  
**القول في اثبات العلم بالصفات** عنى بقوله «  
 الصفات نفس المعاني وقد قلنا ان الصفات  
 على قول مثبتى الاحوال ثلثة نفسية ومعنوية ومعنى  
 وقد زعم انه تكلم على النفسية ثم تكلم على المعنوية  
 والآن انما يتكلم على المعنى وانما قدم المعنوية على المعنى  
 لان الخصوم فيها هم الفلاسفة والقول بثبوت احكام  
 المعاني فرع ثبوت الصانع المختار والفلاسفة بمنعون  
 من اثبات صفته للبارى ترجع الى اثبات معنى او  
 حال او وجه واعتبار ويرون ان كل ذلك يوجب  
 التكثير وهو يتنافى في الوحدة الواجبة لواجب الوجود  
 والبارى تعالى عندهم لا يخلوا واصافه اما ان ترجع  
 الى سلب او اضافة او قضية مركبة من سلب وضافة  
 وما سوى ذلك من الاتصاف لا يملن ان يضاف اليه  
 وقد يظلمون ان البارى عالم فيفهم المسلمون انهم  
 اثبتوا

كتاب

اثبتوا صفة اثبات وهم ملتبسون واذا روجعوا في  
 معنى كونه عالما قالوا لانه يعقل ذاته قبل وما معنى  
 تعقله لذاته قالوا عقلية لذاته ترجع الى تجرده عن  
 المادة والتجرد عن المادة لا تعلق له بمعلوم ولا نسبة  
 له الا لما تجرد عنها فلم يكن في هذه الكلام الا اللبس  
 وتلقب هذا السلب بالعلم واذا ثبت الصانع المختار  
 شهدت الافعال على كونه حيا عالما قادر او بطل مذهم  
 ونه كر بعض شبهتهم اذا ذكرنا شبه المعتزلة ان شاء  
 الله تعالى وقد اضطرت المعتزلة بعد اتفاقهم على  
 نفي المعاني من الذات الازلية فثبتوا الاحوال ردوها  
 الى الاحوال ونفاة الاحوال ردوها الى وجه واعتبار  
 واما الارادة فقد سبق ذكر اختلافهم فيها وقد اختلفوا  
 في التعبير من مذهم فمنهم من قال انه حي عالم قادر  
 لنفسه ومنهم من فرعن هذه العبارة وقال انه حي  
 عالم قادر لنفسه والذي يظهر لي من كراهية العبارة  
 الاولى انه خشى ان يدل اللفظ الاول على انها حال زائدة  
 وهو على زعمه مشعر بالتغاير الذي فر وامنه في اثبات  
 الصفات وفر الاول عن اللفظ الثاني لما فيه من الاشعاع  
 بالتعليل ومنهم من ترك اللفظين وقال حي عالم قادر  
 ولا اقول لنفسه ولا بنفسه وذهب ابن الجبائي الى ان  
 البارى تعالى احض وصف يوجب كونه حيا عالما قادرا  
 وخالف المعتزلة في امرين احدهما تعليل هذه الاحكام  
 وهي واجبة والثاني ان احض وصف البارى القدم  
 وهو ادعى ان احض وصف البارى تعالى امر ورا كونه  
 قد بما وخالفه اهل الحق في اثبات العلة حالا وفي

تعليل احكام متعددة بعللة واحدة قال ونحن نرى ان  
نقدم على الجحاح فصلين احدهما في اثبات الاحوال  
والثاني في تعليل الواجب وانما راي ذلك لان اختيار  
طريق الجمع والتعليل يستدعي ثبوت الاحوال فان الوجود  
لا يعقل والسلب لا يعقل فلو تعليل الاعلى القول بثبوت  
الاحوال عند المحققين فاستدعي التعليل بثبوت الحال  
وقد تمكن به فقدم القول فيها والمحتزلة يرون ان  
الوجوب ينافي التعليل فاذا سلك مسلك التعليل احتاج  
الى بيان عدم المناقات **فصل** في اثبات الاحوال **قال**  
الحال صفة لوجود لا يتصف بالوجود آه **قلت** اعلم  
ابها الطالب لدرك الحق بق ان الحال لا يمكن ان تحد بحده  
حقيقي لان الحد الحقيقي لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود  
التي بها قوامه وذلك محال في الحال اذ لو كان لها خاصية  
لا دى الى اثبات الحال للحال وهو محال وقد يورد على هذا  
السؤال فيقال قد فهمتها ويلزمكم في التقييم ما يلزمكم  
في التحديد اذ التقييم لا بد فيه من فصل احد التقييمين  
بما لا يثبت للآخر وفيه اثبات الحال للحال **والجواب** عن  
هذا انما يلزم في قسمة التنويع فانه يتفصل كل قسم عن  
الآخر بفصل هو من الصفات النسبية اما هذه القسمة  
فليست كذلك فان كون احد الحالين معللة امر اضافي  
ومعناه حد ودها عن العلة او ملازمتهما اليها والقسم الاخر  
انفصل بسبب الاضافة والاضافة ليست صفة اذ لا  
يصح ان تكون صفة لاحدهما لانها معقول لا تعقل الا  
بالقياس الى امرين ولا تكون صفة لهما لا متناع قيام  
صفة

صفة واحدة بموصوفين ولما قسم الحال الى معللة وغير  
معللة ضرب لكل واحد من القسمين مثالا لفصد الايضاح  
والبيان ومدار النظر في المسئلة ينسب على البحث في العموم  
والخصوص فانا نجد السواد والبياض لو نين فقد اشتركا  
في اللونية وهما مختلفان بالسوادية والبياضية وما به  
الاشتركا لا بد وان يكون مغاير المفهوم ما به الافتراق  
فهنا اضطرب الناس على ثلث فرق ففرقة صاروا  
الى ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ ولا عموم ولا  
خصوص في المعاني فمعي العموم على راي هؤلاء استعداد  
اللفظ لان يدخل تحت مسميات والخصوص فصور دلالة  
اللفظ على المعنى الواحد واختصاص ذلك اللفظ به  
وفرقة اخرى ابوار هذه الامور الى الالفاظ وقالوا  
اللونية صفة والسوادية صفة فللعرض المسمى سوادا  
صفتان لونية وسوادية وفرقة ثالثة من المتكلمين  
ردوا ذلك الى وجوه واعتبارات وامتنعوا من القول بانها  
صفات لموصوفات وربما قالوا الاعتبارات جزئية الحقيقة  
وقالت الفلاسفة هي امور عقلية ذهنية لا وجود لها  
في خارج الذهن وقالوا المطلقات لا وجود لها في الاعيان  
وانما توجد في الازهان هذا تمام القول في نقل المذاهب  
ومن الآن نورد كل حجة فزمت وتكلم عليها ويلوح لك الحق  
في هذه المسئلة في هذه المباحثة والله المستعان وعليه  
التكلون **قال** صاحب الكتاب مقرر لما اختاره في  
هذا الكتاب من القول بثبوت الاحوال وان كان في غير  
هذا الكتاب مصرحا بانتفاها من علم وجود جوهر  
ولم يعلم تحيزه ثم استبان له انه متحيز فقد استجد علم

ن



متعلقا بمعلوم ويسوغ نقده بالعلم بالوجود كون العلم  
بالتحيز آه **قلت** لا سبيل الى انكار العلم بوجه من وجوه  
الشيء الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه فانه لو اجر  
الصادق ان الله خلق الا ان موجودا فيعلم انه موجود  
ثم يثبت انه متحيز والمعلوم لا يمكن ان يثبت فيه واذا  
كان العلم بالمعلوم الواحد لا يجامعه وجوه التثنية فيه  
وقد جامع العلم بالوجود التثنية في التحيز دل على تعدد  
المعنومين منهما وكذلك قد يرى الانسان من بعيد  
شيئا فيعلم انه ذولون ويثبت في كونه سوادا اوبياضا  
يعلم اللونية ويثبت في السوادية ومن رد ذلك الى العبارة  
المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له  
فهم مقدمة كلية وانذراج خاص تحت عمومها بناء على  
وجود امر عام حكم عليه وفي ذلك رد المعقولات ودخول  
في جمود الظاهرية والوقوف مع اللفظ والاعراض عن المعنى  
كيف ولو قدر درس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت  
العقول بادراك التماثل في المتماثلات والاختلاف في المختلفات  
من الاحكام ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الاحكام  
وما تفرق فيه وان ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك  
هذا تمام تقرير طريقته وقد بسطناها ووضحناها  
واعلم بعد ذلك ان دليله غير منتج لما ادعاه اذ الدليل المذكور  
اقتضى ذكره زائدا ولم يلزم من اثبات كونه معلوما زائدا  
ان يكون ذلك المعلوم الزايد صفة **وقوله** ان التعرض  
للو جوه والاعتبارات اثبات الاحوال غير سديد فان القائل  
بالوجوه والاعتبارات لا يقول بانها صفات وقد رسم الحال  
التي ادعاه بانها صفة لموجود ليس قد يعلم الانسان

وجود

وجود شيء ثم يثبت في اضافة ونسبة اليه ويلزم ان  
تكون الاضافة معلوما زائدا او لا يلزم ان يكون ذلك المعلوم  
الزائد حالاه صفة وقد يعلم الانسان نفى معلوم عن  
معلوم وهو معلوم زائد على وجوده ولا يكون ذلك صفة  
لوجوده ثم القول بصفة عامة فيه توسع في القول فان  
صفة واحدة لموصوفات متعددة تمتنع اذ الواحد لا يختص  
بمجلين نعم معنى عموم الصفة ان تقوم بكل ذات صفة  
معقوليتها كعقولية كل صفة قامت بغيرها فتسمى هذه  
صفة عموم واذا كانت الصفة لا توجد في الذات التي  
وجدت فيها الصفة المساوية في المعقولية سميت صفة  
خاصة فهذا الذي يمكن في تفهيم ذلك الا انه اذا قيل ان  
هذا المعنوم صفة فيقال هذه الصفة ثبوت مطلق  
او ثبوت مخصوص والقول بثبوت مطلق محال ويلزم عليه  
ان لا يختلف معقولية الحال ويكون معقولية العالمية والقائ  
والسوادية والبياضية معقول واحد متساو في الفهم لان  
الكل ثبوت مطلق ومعقولية الثبوت بما هو ثبوت  
واحد وان اختلفت الاحوال وتمايزت بامر زائد على  
معقولية الثبوت وفيه اثبات الحال للحال وتلك الحال  
الثابتة للحوال ايضا ثبوت مطلق فلا يتعقل او ثبوت  
مخصوص والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت احوال اخر  
للحال الثابتة للحال ويتسلسل ذلك وهو محال فاذا مطلق  
التمايز في المعنوم لم يلزم منه ثبوت الصفة وهو الذي  
رسم به الحال وقد يقول القائل ان كل حقيقة تركبت من  
اجزاء في العقل لا يصح ان يكون ما منه تركبت صفة اذ الصفة  
تسدى ان يكون زائدة على الموصوف وجزء الحقيقة

درية

لا يكون صفة واما قول الفلاسفة انها موجودة في الازها  
 غير موجودة في الاعيان فان عنى هذا القائل بهذا  
 الكلام ان العقل يفهم ثبوت ما لا يثبت له في نفسه  
 فقد سمي الجهل عقلا اذ تعلق الشيء على خلاف ماهو به  
 وهو حقيقة في الجهل ومعلوم ان العقل لا يقترح معقولا  
 وانما يدرك معقولا على ماهو به وان اراد ان المعقول  
 من الوجوه ليس يرجع الى ذوات عديدة فمسلما ان  
 الشيء قد يلبس اليه ثبب عديدة وتضاف اليه اضافات  
 كثيرة ولا يتكثر بتكثر الاضافات احاصلة له ولا يصح ان  
 يقال ان الثبب والاضافات في الذهن خاصة اذ الذهن  
 لا يخترع شيئا ولا يلزم من كون الشيء معقولا معنوما  
 ان يكون ذات ولا صفة لذات واما ما يذكر من التحويل  
 من انها ليست موجودة ولا معدومة فهو لازم في الاعتبار  
 والنب والاضافات ثم قول القائل ممن يثبت الاحوال  
 ليست معلومة ولا مجهولة كلام متناقض في نفسه فان  
 قيام الدليل على ما لا سبيل الى علمه محال وحق المدلول ان  
 يكون مفرداته في الدليل يكون الوسط جامع بينهما فعند  
 حذفه يلتقيان الا ان يريد انها لا تعلم على حياها وليست  
 مجهولة لما علمت مع غيرها وقد تكلم المتكلمون على كون الحال  
 تعلم على حياها وقالوا انا نعلم ثبوت الحال بعد العلم  
 بالذات وتحقق العلم بها مغاير للعلم بالذات **واجيب**  
 عن ذلك بان لو لا يقدم العلم بذي الحال لم يصح ان تعلم  
 الحال فان قيل ما ذكره صاحب الكتاب **نعم** تعرض للكلام  
 في الاحوال النفسية وقد قسم الاحوال الى معللة وغير معللة  
 فما بالكم واياه لم تخصصوا في الكلام على المعللة وهي من  
 صور مسألة النزاع **فقول** انما سكت عن الاحوال المعللة

لان

لان دليله يطرد فيها وذلك ان دليله ان صحة العلم باحد  
 امرين مع الشك في الآخر يدل على التغاير في المفهومية  
 والمعلومية وهذا يطرد في الاحوال المعللة فان العلم  
 بالعالمية والقادرية والمحركة يثبت ضرورة وبالذليل  
 الدال على اثبات الاعراض يستدل على اثبات المعاني الموجبة  
 لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا او عالما هو  
 عين قيام الحركة لما صح ان يعلم ذلك بالضرورة ويعلم  
 ثبوت المعنى بالدليل ولما تصور ان يتكرر نقلة الاعراض  
 وجودها مع اعتراضهم بثبوت هذه الاحكام الجواهر  
 هذا دليل على اثبات الاحوال المعللة ويرد عليه ان  
 المعلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم فما الدليل على  
 ثبوت حكم وصفة هي موجبة للمعنى القايم بحكم الحكم  
**قوله** بعد فزاعه من الكلام على الحال اعلم ان اثبات  
 الصفات لا يتلحق الا من قياس الغائب على الشاهد يريد  
 به انه اذا ثبتت الاحوال فدلالة النقل على كون الفاعل  
 عالما لا يلزم منه ثبوت علم يوجب العالمية الا باعتبار  
 الغائب بالشاهد وهو قد منع قياس الغائب على الشاهد  
 في غير كتابه هذا بناء على نفي الاحوال ولا شك ان من  
 نفي الاحوال اذ اقام له الدليل على كونه عالما فهو معنى ثبوت  
 العلم له على مساق **قوله** وقد يتعرض الامام لرد قياس  
 الغائب على الشاهد على قول مبني الاحوال **فقول** العلة  
 والدليل اذ تحققا في الغائب اغنيا عن ذكر الشاهد  
 باعتبار ان الدليل يدل باعتبار معقوليته والعلة توجب  
 لنفسها وهذا مندفع ومردود عليه من حيث ان الدليل  
 قد يختص بالشاهد وكذلك دليل العقل فيحتاج الى الشاهد

لذلك وعدم دليل التعليل في الغائب لا يلزم منه نفى  
التعليل اذ الدليل لا يلزم عكسه كما سنبه عليه ان شاء  
الله تعالى **قال** واجمع بين الغائب والشاهد بغير  
جامع تحكم يلقى الى الدهر والتشبيه والتعطيل فلا  
بد من جامع والجموع اربعة اجمع بالدليل والعللة والحقيقة  
والشرط ومثل اجمع **قلت** تحرير هذه العتمة ان اجمع  
اما ان يشتمل على حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر في  
اجمع الاحقيقة واحدة فهو اجمع بالحقيقة ومعناه دخول  
الغائب والشاهد تحت معقول واحد فان ذكر في اجمع  
اكثر من حقيقة واحدة فلا بد ان يتلوزم الحقيقتان  
اولا وعدم التلوزم يمنع من الاستدلال لحران ثبوت  
احدهما بدون الاخر والتلوزم اما ان يكون وجود احدهما  
يلتزم وجود الاخر اما ان لا فان لم يلزم وجود احدهما  
وجود الاخر فاما ان يلزم عدمه عدمه ام لا فان لازم  
العدم العدم فهو الشرط وان لازم وجود احدهما  
وجود الاخر فاما ان يلزم عدمه عدمه او لا فان لازم  
عدمه عدمه فهي العلة اذ يتلوزم العلة في طرفي الوجود  
والعدم وان لم يلزم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزوم  
وجوده لوجوده فهو الدليل وقد مثل ذلك بامثلة حسنة  
الا ان تمثيل اجمع بالحقيقة بقوله حقيقة العالم من قام  
العلم انما يصح على القول بنفي الاحوال وقد فرغ على القول  
بانياتها فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل وذكر  
بعد ذلك فصلا ثانيا في منع تعليل الواجب وقد اختلف  
اصحابنا في معنى تعليل هذه الاحوال ولذا ذكر ما ذكره  
في الشاهد اولا وقد اختلفوا اذ اخلق الله في ذات

الجوهر

الجوهر علما ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية هل الصانع  
تعالى وهل المعنى والحال اللوزمة له او فعل المعنى والمعنى  
هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب بعضهم الى ان المعنى  
والحال مفعولان ومعنى التعليل عند هذا الثبوت  
التلوزم بينهما في طرفي النفي والاثبات فقط ومن  
المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب  
الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا فاما من قال بان  
معنى التعليل التلوزم فلا اشكال عليه لان ثبوت  
التلوزم وتكون كل واحد منهما لا يفارق الاخر لا ينافي  
الوجوب وانما ينافي الوجوب التعليل عند القائل بمنع  
تعليله من حيث ان الواجب لا يصح ان يستفاد من  
غيره لان ما كان ثبوته من غيره فله العدم باعتبار  
ذاته بمعنى انه لو خلى وذاته لم يكن الا معدوما وهو  
حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محالة فمن  
قال بان التعليل معناه التلوزم فيقول قد يتلوزم  
الممكنان وقد يتلوزم الواجبان ولا منافاة ومن  
قال بان المعنى موجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار  
وجوب معناه فاذا قلنا لا يعقل متميزا الا باعتبار  
ثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته  
وانما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفى  
ما باعتبار وجب **واما** كلام الخصم في قوله في الشاهد  
انما علل لجوازه والجواز منتف فففيه الزام عكس الدليل  
وابطال عكس العلة وهذا عكس ما يجب وخرج عن  
الكلام في طرف الحكم الواجب القول في وجود

الواجب فانا حكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو  
هذا الوجود فاستغنى عن مقتضى لوجوبه بخلاف الحال  
فانه لا يثبت لها باعتبار معقوليتها شئ كيف وهم  
يقولون لا تعلم على حيا لها فكيف يحكون عليها بالوجوب  
والحكم يستدعي عقلية مودده **قال** صاحب الكتاب  
لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبه  
وانما يثبت ذلك باعتبار نفي الاولية عنه وهذا لا  
ينبغيه فان الحكم ايضا في الغايب قد انتفت الاولية  
عنه فيمتنع استناده الى مقتضى من حيث انتفت الاولية  
عنه **واعلم** ان الوجوب باعتبار معقولية الواجب  
من لازمه القدم والبقاء اذ الوجوب نفي قبول الاستغناء  
وما لا يقبل الاستغناء فلا استغناء له سابقا ولا لاحقا وفي  
ذلك تحقق قدمه وبقائه فلا افتقار للواجب الى المقتضى  
على هذا الاصل الا ان يرد التعليل الى التلازم كما ذكر  
الاولون **قوله** لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه  
فيقال له لا يلزم من تعليل الحكم الجائز بتعليل الوجود  
الجائز فان معقولية الوجود والحال مختلفان نعم يلزم  
ذلك المعتزلة اذ قالوا ان الوجود حال معقولية الجواز  
فيه كمعقولية الجواز في ساير الاحوال فيقال لهم لم يخص  
بالتعليل بعض الاحوال الجائزة كون باقيا **قوله** بعد ذلك  
لا سبيل الى منع تعليل الواجب واذا قيل به فهو منتقض  
طردها وعكسا آه قلت قد سبق التنبيه على انه لا يلزم  
من تعليل الحكم الجائز الا ان يورد بطريق الالزام على  
المعتزلي اذ قال ان وجود الجوهر حال زايد على ذاته وهو

الذي

الذي اشار اليه في الجواب عن عذرهم عن الالزام وقوله ان  
قولهم يستقل الواجب بوجوده يبطل باشياء منها ان كون  
العالم عالما معلل في الشاهد وهو حاله ثبوت الحكم واجب  
فيقال له المراد بالوجوب ما لا يقبل الاستغناء وما صح انتفاؤه  
خرج عن كونه واجبا وترجح احد طرفي الجائز لا يلزم منه  
وجوبه فانه جائز باعتبار صحة العدم وصحة العدم  
لا يمتنع بتحقيق الوجود كما ان قبول الجوهر للسواد لا يمتنع  
بتحقق البياض نعم المستحيل الجمع بين الثبوت والاستغناء  
كما يستحيل الجمع بين المتضادين وانما اورد هذا الكلام  
الزاما على اصولهم وحقق الالزام بمسئلتين احدهما  
خروج الشئ في حال حدوثه عن كونه مقدورا فاذا  
قالوا باستغناء عن الفاعل في حال الحدوث فيلزمهم القول  
باستغناءه عن العلة وقد يفرق الخصم بين احكام  
العلل وبين احكام الفاعل المختار **المسئلة الثانية**  
ان الصفات التابعة للحدوث لا تقع بمقتضى عندهم  
لوجوبها عند الحدوث وليست واجبة باعتبار معقوليتها  
بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود فيلزمهم هذا في كل  
ما واجب في حالة باعتبار الغير ثم قد علوا التماثل  
وهو واجب في كل مثلين فلم يستقم منهم القول بمعنى تعليل  
الواجب ثم الزمهم ما سلموه من اطراد الشرط شاهد  
وغائبا وهذا الازم اذا فرغنا على القول بان معنى التعليل  
التلازم فالفرق بينه وبين الشرط الا ان الشرط يلازم  
من احد الطرفين والعلة تلازم من طرفي الوجود والعدم  
اما اذا قيل ان معنى التعليل افادة المعلول فيظهر الفرق  
بين العلة والشرط ولا يتحقق الالزام **شخصا** بعد

بمنع

ذلك في الحجاج هذا اتقضى الكلام على هذين الفصلين  
**واقع** بطرفي الطريقة الاولى قال قد سلمتم ان كون العالم  
 عالما حكم ثابت للذات وكونه مریدا حكم ثابت للذات وانهما  
 معلولان شاهدان فلو جاز ان يكون احدهما للنفس غائبا  
 وهو كونه عالما للزم ذلك في الارادة وهو كونه مریدا  
 وتقرير اللزوم انه كونه مریدا لما علل شاهد او حكم العلة  
 ان تنعكس فاذا وجب العكس ثم وجب العكس ههنا  
 اذ معقولية التعليل ولزوم العكس في الكل واحد ثم  
**قال** صاحب الكتاب يتضح هذا بالسبر والتقديم  
 فنقول امتناع ثبوت كونه مریدا لنفسه لا يخلو اما ان يكون  
 مستنده الى وجوب تعليل الحكم غائبا فذلك مطرد في  
 كونه عالما لان جهة الوجوب ثبوت التعليل شاهد والعلة  
 لازمة العكس واما ان يستند الى ما ذكره وهذا به من  
 انه لو كان مریدا لنفسه لعم وقد اوضحنا بطلان ذلك  
 عند الكلام في الارادة وهذا الكلام انما يرد على  
 من يسلم من المعتزلة ان البارئ تعالى مرید بارادة اما  
 من زعم منهم انه ليس بمرید او انه مرید لنفسه وفسر  
 ذلك بانه غير مغلوب ولا مستكره فلو يتوجه عليه  
 هذا الالتزام فان كونه مریدا عنده ليس بحكم اصلا فلو  
 يتوجه عليه هذا السؤال ولمن قال منهم انه مرید  
 بارادة ابدأ قسم ثالث فان العتمة غير حاصرة  
 وذلك انه يقول امتنع كونه مریدا لنفسه من حيث لم  
 يجب الحكم بكونه مریدا اذ لا فانهم يريدون يحيلون كونه  
 مریدا اذ لا فهذا الحكم عندهم جائز طارد ويمتنع ان  
 تكون صفات النفس من المتجردات فيعود الكلام الى  
 امتناع

امتناع تجرد الاحكام على الازلي ويمكن ان يقول الامتناع  
 لا يجعل اصلا حتى يقال لم امتنع كونه مریدا لنفسه **الطريقة**  
 الثانية ان يقول ثبت التعليل للحكم شاهدان فيلزم ان  
 لا يثبت بدون عليته غائبا وتقريره ان معنى التعليل  
 التلازم وما وجب في العقل ملازمته للشيء استحالة ثبوت  
 يدهونه ولو كان الوجوب ينافي اللزوم لجاز ثبوت العلة  
 كون حكمها لاجل الوجوب وهو باطل ولهم على هذه  
 الطريقة سؤالان **الاول** ان التعليل في الشاهد انما كان  
 للجواز وقد بينا ان انتفاء الجواز لا يلزم منه نفي التعليل  
 اذ الجواز دليل التعليل والدليل لا يلزم عكسه **السؤال**  
 الثاني ان قالوا عالمية البارئ تخالف عالمية الشاهد  
 فلا يلزم من تعليل الحكم في الشاهد تعليل ما يخالفه  
 واجاب عن هذا السؤال بان قال قد ثبت اختلاف العلوم  
 شاهد او غائبا واتجهت التي من اجلها عللت احكامها واحدة  
 فما لاجله علل هذا الحكم مطرد شاهد او غائبا ثم نقول  
 ادراك الاختلاف بين الحكمين مع الاعراض عن معانيهما الموحدة  
 لها فيه التزام العلم بهما على حيا لهما وذلك باطل ولا شك  
 ان كل مختلفين تميز احدهما عن الآخر فلا بد من اختصاص  
 احد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية وفي ذلك اثبات  
 الحال للحال وهو محال ثم الزم الشرط وقد صرح بان  
 التعليل بمعنى التلازم وهذا الذي سبق التنبية عليه  
 فالشرط يلازم في احد الطرفين كقول الثاني والعلة  
 تلازم في الوجهين **قال** صاحب الكتاب لما حقق ان  
 معنى التعليل التلازم والعبارة المتداولة بين  
 دون

الاصوليين ان تسمية العالم علما تقتضى حلة موجبة **ع**  
 موضوعة للتفاهم والمميز بين ذات وذات قلت هذا  
 الكلام غير سديد فانه بنى الكلام على اثبات الاحوال  
 وهذه العبارة التي ذكرها متداولة بين الاصوليين انما  
 يذكرها نفاة الاحوال **واعلم** ان الذين نفوا الاحوال  
 لا يمكنهم التعليل لان العلة تستدعي معلولا والوجود لا  
 يعقل **الثاني** في عدم لا يعقل ولا واسطة وقد ذكر بعض  
 الاصحاب ثبوت التعليل مع نفي الاحوال فيقول له ما المعلوم  
 فقال تسميته عالما وهذا غلط فان التسمية او لاجبارة  
 عن اللفظ وهو وجود والوجود لا يعقل **الثاني** ان اللفظ  
 لا يدل لذواتها وانما يدل بالوضع والاصطلاح فاي معنى  
 للتعليل ثم التسمية ترجع الى وجود لفظه ال على المعنى  
 والوجود لا يعقل وربما انفصل بعض الائمة عن هذه **ع**  
 الاسئلة بان قال العلم يوجب لمن قام به استحقاق التسمية  
 الموضوعة للتفاهم والمميز بين ذات وذات وهذا فاسد  
 لانه لا يستحق في العقل ان يسمى وجاز في المعقول ترك هذا  
 المعنى بغير تسمية والكلام الضعيف كلما تعسف في  
 تقريره زاد ضعفا فالحق اذا الله لا معنى للتعليل اذا نفي  
 الاحوال فاذا استبان ان الوجود لا يعقل والعدم لا يعقل  
 ولا واسطة فاذا صاحب الكتاب بنى الامر على اثبات  
 الاحوال ليتمكن من التعليل ثم في التقرير عدل الى مذهب  
 مردود فخرج على القول بنفسها فلم ينتظم الكلام **الطريقة**  
 الثالثة وهي عمدة شيخنا ابي الحسن وضع قال المتعلق **ع**  
 بالمعلوم علم فالمعلوم اذا كانت محاطا به على وجه الكشف  
 والايضاح للعالم فلا بد ان يتعلق به علم وهذا نظر الى  
 الحقيقة

الحقيقة الا انه صدر الكلام بان الامر مبني على الجمع بين  
 الشاهد والغائب وهذا يستغنى به عن النظر الى الشاهد  
 بالكلية فان شواهد الافعال ارشدت الى ان الفاعل  
 لا بد ان يكون محيطا بما يفعله والاحاطة بالمفعل هي معنى  
 العلم فاذا دل الفعل على ذلك وحقيقة مدلوله هو العلم  
 لم يتبق حاجة الى النظر في الشاهد **قال** وهذا الزام  
 على طريق المعتزلة فانهم زعموا ان العلم الحادث اذا تعلق  
 بمعلوم معين فكل علم يتعلق بعين متعلقه فهو مثل له  
 ويقعوا على ذلك علما قدما يتعلق بمطلق العلم الحادث **ع**  
 لانه لو ثبت لكان مما يتلوا للعلم الحادث وانما يتلوا ذلك  
 على ان الاشتراط في الاخص يلزم منه التماثل واخص  
 وصف العلم لحادث تعلقه بالمعلوم على حكم الايضاح **ع**  
 والثقة بالمعلوم وعلى الجملة نحن انما ننكر على المعتزلة  
 ان قالوا ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في  
 بقية الصفات النفسية على حكم التعليل فاما ان يكون  
 الاخص وصفا نفسيا يلزم ثبوته بقية الصفات النفسية  
 لا على حكم التعليل فهذا الاتيابه من المحال وجود السوادية  
 دون اللونية فكذا لك خاصية العلم من المحال وجودها  
 بدون العلم الا ان هذه الدلالة وان اثبت العلم فلا تفيد  
 لونه زائد على الذات وابوا حسن من نفاة الاحوال واخص  
 وصف الشيء هو وجوده المفارق لغيره في حقيقته فاذا **ع**  
 لاحد له حقيقة ووجود امتنع تقرير تلك الحقيقة **ع**  
 والوجود غير تلك الحقيقة ومن اثبت الحال يستدل بهذه  
 الطريقة **فيقول** الذات بما هي ذات معقول يشترك فيها  
 كل ذات وانما تتمايز الذات بخواصها فاثبت له خاصية **ع**  
 العلم وجب ان يكون علما اذا لا معنى للعلم الا ذات متميزة

بهذه الخاصية ففي هذا اثبات العلم وكونه زائداً مسألة اخرى  
تتعلق بالقول في مسألة سواد حلوة وستأتي ان شاء  
الله تعالى **شبه نفاة الصفات** اما الفلاسفة ،  
فقد نفوا الصفات بالكلية فلم يثبتوا للباري تعالى معنى  
ولا عطلا ولا وجهاً واعتباراً بل صفاته ترجع عندهم اما  
الى سلب او اضافة او ما هو مركب من سلب و اضافة  
وانما حملهم على ذلك ان ذلك على زعمهم يلزم منه الكثرة ،  
في واجب الوجود بذاته وهو مناف للوحدة الواجبة له  
وتناها في ذلك الى ان نفوا ان يكون للباري تعالى ماهية  
ورا، كونه موجوداً فقالوا اسمه غير ماهية و ارادوا ،  
بالانية الوجود قالوا لانه لو كان في حقيقته امر زائد على  
الوجود لكان كثر في واجب الوجود وربما عبروا عن  
ذلك بان قالوا اثبات امر زائد على مطلق الوجود يلزم ،  
منه ان يكون ذات واجب الوجود مركبة والتركيب يشعر  
بجواز المناقض للوجوب وهو يفيد عنكم الحدوث وقد  
قام الدليل على قدمه هذا كله شبههم في نفس نفى الصفات  
المعنوية والفسفية والاعتبارات التي يسمونها الذاتية  
ويقولون في نفى صفات المعاني عنه لو كانت ثابتة فاما  
ان تكون ذاتية فيلزم التركيب كما في القسم الاول مع انكم  
تحملون ان تركيب حقيقته من زوات عديدة فنتفنى  
عن اقامة الدليل على ابطال هذا القسم وان لم تكن ذاتية  
فهي عارضة وكل عارض معلل فيلزم تحليل هذه الصفات  
اعني صفات المعاني قالوا وانتم ايضا تمنعون تحليل الوجود  
و نحن وان جوزناه فهو ممنوع ههنا المناقاة وجوب الوجود  
بالذات فهذا حاصل كلامهم في هذا الباب **والجواب عن**  
**كلامهم** ان نقول اما اثباتكم وجوداً مطلقاً وزعمكم انه

هو

هو حقيقة واجب الوجود فنقول اولاً معقولية الوجود  
بما هو وجود والذات بما هي ذات اما ان يتساويا في  
المعقولية بالنسبة الى الذوات كلها اولاً فان تساوت  
وقد ثبت الاختلاف بين الواجب والمجايز في الاحكام  
العقلية فواجب الوجود مخالف بما لا تحصل به المخالفة  
والمخالفة مما تقع به المشاركة محال في العقل فان كل حكم  
ثبت لواحد يجب الوجود يكون باعتبار امر وقعت الشركة  
بينه وبين جازر الوجود وان لم يكن معقول الوجود ،  
متساويا فلم يفهم معنى الوجود الثابت له ويمتنع ان  
يقام عليه الدليل فان كل مدلول لا بد ان يكون فيه قضية  
يتطرق اليها التصديق والتكذيب وكل قضية كذلك  
لا بد ان يفهم كل مفرد من مفرداتها اولاً ليتضح فهم نسبة  
احدها الى الآخر ولا بد ان يكون كل مفرد من مفردى المط  
ثابتاً في مقدمة من مقدمتي الدليل الا ان احد الاوسط يجتمع  
مع كل واحد منهما في مقدمة فاذا حذف لزم التقا، الطرفين  
وهو النتيجة فاذا لم يكن حقيقة الوجود معنومة اولاً قبل  
اضافته ثم يضاف اليه لم يصح استنتاجه من الدليل  
مضافاً اليه فان قالوا بتخصيص الوجود بالوجوب وبه ،  
تحصل المخالفة قلنا الوجوب ايضا حكم عقلي ثبت لمطلق  
الوجود وهو مشترك بين الموجودات مما ثبت للوجود ،  
باعتبار كونه وجوداً لزم اطراده في كل وجود وعند ذلك  
يجب وجود المجازر واجتماع الوجوب والجواز على موضوع  
واحد محال وان اثبتوا خصوصية زائدة على الوجود ،  
لزم منه الكثرة والتركيب المحذور ان عندهم **قال** بعض  
متأخريهم انما يلزم التركيب من الجنس والفصل والوجود

ليس يجنس لانه مقول على الموجودات بالشكل **قيل** له انتم  
وضعت هذا الاصطلاح بينكم من غير حقيقة فلا تستفحون  
به في المعقولات وذلك ان المشكلة عندهم هي الفاظ دالة  
على ذوات عديدة لا شراكها في معنى عام الا انه لا تتساوى  
نسبة المعنى العام الى الذوات بل هو في بعض الذوات اول  
واولي ويتفاوت بالنسبة الى الذوات بجهات اخر كالشدة  
والضعف والتقدم والتأخر والقوة والفعل وهذا  
الاختلاف لعارض وكل متواطئ اعترفتم بكونه جنسا لا بد  
ان تختلف الذوات فيه بعارض زايد على معقوليته فلم  
تفيدوا بهذا الاصطلاح معنى ليكون فارقا بين معقوليات  
الاشياء شرانكم قلتم ان المطلقات لا وجود لها في الاعيان  
فلم يصح ثبوت كونية مطلقة ولا حيوانية مطلقة مع ما  
فيها من التركيب العقلي عندهم ولا بد من خصوص في الوجود  
فلم صرتم الى اثبات وجود مطلق فان قالوا انما صرنا الى  
ذلك حقيقة من لزوم الكثرة المناقضة للوحدة والتركيب  
المثالي للوجوب **قلنا** ان اردتم بالوحدة نفي الانقسام  
والتجزى فمخ نعلم ذلك وان اردتم بالوحدة نفي ما به  
تختلف ذات واجب الوجود سائر الذوات فهو محل النزاع فلم  
صادرتم عليه مع ان وجود المطلقات اذا استحالت في الاعيان  
كيف يلزم ثبوت التمثيل ويعتد رعن التزامه بانه يفضي  
الى امر آخر يعتقد استحالة فان قالوا الانقسام المحسوس  
المعترف بنفيه ينقسم الى انقسام محسوس والى انقسام معقول  
فان نفيتم الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفي الانقسام  
المعقول فمخ نفيتم انقسام على الاطلاق **قلنا**  
الانقسام المعقول ما معناه ان اردتم به ثبوت جزئين

يصح

يصح افتراقهما فهذه التركيب محال والانقسام عنه منفي قوة  
وفعلا بهذا الاعتبار وان اردتم بقبول القسمة صحة  
العلم بالوجود مع الذهول عن الاخص وصف فالذهول عن  
المعلوم لا يوجب عدمه ولا افتراقه ولا صحة مفارقتة  
لما ثبت له فلم يكن ذلك قبول انقسام بوجه على ان هذا  
القدر المدعى هو محل النزاع فلم صادرتم عليه ولا ينفك  
الاصحة المفارقة وهذه الكثرة التي تنازعنا فيها  
ليست كثرة في الوجود عندهم وانما هي اعتبارات في الذهن  
لا ثبوت لها من خارج والكثرة الذهنية ترجع الى صحة  
العلم بوجه مع الذهول عن وجه من وجوه الوجود  
الواحد فابن الكثرة في الوجود وهذه القسمة العقلية  
ان اردتم بها صحة ادراك العقل احد الوجهين مع الذهول  
عن الاخر مع انها في معقوليتها لا يصح افتراقها بل يجب  
تلازمها عقلا فلم منعم ذلك نعم عن تمنع من اطلاق  
لفظ القسمة عليه لما فيها من الدلالة عليه على الافتراق  
التمثيل فاذا لم يريدوا افتراقا محسوسا ولا معقولا فاي  
معنى يقيد تسمية هذا قسمة ويقالط به مع تحصيل  
المعنى مبينا لمعنى القسمة **ثم نقول** التمثيل على  
واجب الوجود مطلق الكثرة او كثرة ترجع الى وجود  
ان قلتم مطلق الكثرة فيلزمكم نفي الوجوب وكونه  
مبدأ وحكما وعقلا وعللة والاضافات اذا كثرت فقد  
تكثر واجب الوجود كثرة مطلقة وان عنيتم به كثرة  
ترجع الى الوجود فمخ نعلم ان ذاته وجود واحد ولا  
تركب ذاته من موجودات بوجه **واما** ما ذكره من  
استحالة صفات المعاني فلا يلزم ان تكون حقيقة

٥



واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بانها موجبات  
 اذ يلزم منه التركيب كما ذكرنا وهو محال وانما نقول  
 انها غير ذاتية وقولهم كل عارض معلل ينبغي ان يزال  
 من هذا اللفظ الاشتراك فان العارض يطلق بمعنيين  
 احدهما الطارئ في الوجود وهو الحادث وذلك مستحيل  
 في صفة وسهوه ما فهمت الحقيقة بدونه عارضاً وليس  
 طارئاً في نفسه **فقول** اتركوا لفظ العارض لما فيه من  
 الاشتراك الموهم بمعنى قد سلم استحالة وقولوا كلها  
 فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل وعند ذلك يتوجه  
 عليكم المنع بهذه المقدمة وبسبب فنردون على من يقول  
 ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه وان كان زائداً على  
 الحقيقة فهو واجب لها ويستحيل مفارقة لها ووجودها  
 بدونه فلم يلزم من الافتراق في العلم الافتراق في الوجود  
 لولا التحكم في المعقول بالفاظ موهمة وعبارات مشتركة  
 وربما يتمسكون في نفي الصفات بان قالوا الصفات منتزعة  
 الى الذات وبعضها شرط في الباقي كالحيوة التي هي شرط  
 في القدرة والعلم والارادة والافتقار ينافي الوجوب  
 اذ الواجب مستغن عن الاطلاق وذلك مناف للافتقار  
 والحاجة والشرط تنقدم على المشروط في العقل وذلك محال  
 في واجب الوجود **والجواب** عن هذا ان هذا خارج على  
 الحرف الذي قررناه وذلك ان لفظ الافتقار يشعر  
 بالحاجة وهي مستحيلة عليه لان الحاجة الى المقتضى  
 اشارة الى ما يفيد الوجود بحيث لو قدر عدمه لما وجد  
 المقتضى ولا يصح القول بافتقار الصفات الى الذات ولا  
 بافتقار الذات الى الصفات فان كل واحد من القسمين

لا يفيد الثاني ولا يعطيه الوجود ووجوب كل واحد  
 منهما يمنع من تقدير انتفائه وما لم ينزل شرطاً تحققه  
 ثابتاً امتنع ثبوت الحاجة فيه اذ المحتاج لا بد ان يفقد  
 ما هو محتاج اليه فيتوقف حصوله على مفيد له ما هو  
 محتاج اليه وما واجب وجوده امتنع ثبوت الحاجة اليه  
 فحاصله ان الملازمين لا يصح ثبوت احدهما في العقل  
 بدون الثاني فسموا هذا التلازم المثير الى امتناع  
 ثبوت احدهما بدون الثاني افتقاراً فان كان هذا  
 المعنى سميتوه انتم افتقاراً فالدليل على نفي هذا المعنى  
 الذي لا نسبه نحن افتقاراً وارتكوا عنا لفظ الافتقار  
 الموهم لما نسلم استحالة وقولوا لا يمكن ثبوت واجب  
 بلازمه واجب او لا يمكن ثبوت واجب لا يصح وجوده  
 خالياً عن واجب اخر وعند هذا يتوجه منع هذه  
 المقدمة اما المعتزلة فقد ذكرنا طرقاً منها ان قالوا القول  
 بثبوت معان قائمة بالذات يلزم ان توجب احكاماً هي  
 واجبة وتعلل الواجب محال وما اضنى الى المحال فهو محال  
**والجواب** عن هذه الشبهة منع المقدمتين اما المقدمة  
 الاولى وهو ان اثبات المعاني يلزم منه ان توجب احكاماً  
 واجبة فمنها متوجه على القول بنفي الاحوال المعللة كما  
 سبق واما الثانية فمنها متوجه من حيث ان الواجب  
 لا يعمل بمعنى انه مستفاد من غيره او بمعنى التلازم وقد  
 سبق التنبه عليه ايضاً ومنها انهم قالوا اثبات قدما  
 يلزم منه خرق اجماع الامة اذ الامة مجمعة على ان القديم  
 واحد وهذا متوقع فان الامة اجتمعت على ان القديم  
 الموصوف باوصاف الالهية واحد وما قالوا انه ذات

لاصفات لها يتم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فاذيلوا الاشتراك من اللفظ وقولوا الامة مجمعة على انه لاصفات له فلا يتحدون الى صحته سببوا ومنها انهم قالوا القول بقديم ثابن يوجب مشاركة الذات في الاخض ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الالهية اذا خص وصف الاله ثبوت قد بما وهذا منه ففان التقدم سلب والسلب لا يصح ان يكون اخض وصف الاله وبياز ان التقدم سلب انه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة هذا هو الجواب المرصى عندنا وقد **لحظ** صاحب الكتاب بان منع ان الاشتراك في الاخض يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات وقد تقدم الكلام عليهم في تعليلهم التمثيل الا ان الاشتراك في الاخض الذي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي لزوما على حكم التعليل ثم الذمهم على ذلك ما نقضوا به قاعدتهم به وهو انهم اثبتوا ارادة حادثة للباري تشارك ارادتنا عند تعلقها بمعلقها في اخض وصفها واحد بهما لا توجد الا في محل والاخرى مستغنية عن المحل وذلك مما يبطل القول بلزوم الاشتراك في جميع الصفات عند الاشتراك في الاخض وهذا لازم للبصيرين من المعتزلة خاصة ثم من اصلم ان الواجب لا يعطل فكيف يعطلون التماثل بالاشتراك في الاخض **ومن الشبه** التي يعتمدونها ان قالوا القول بثبوت صفة عامة في تعلقها بفضي الى محال وهو قيام معنى واحد مقام معاني مختلفة وذلك محال **بيان** ان العلوم الحادثة مختلفة

باختلاف

باختلاف متعلقاتها به ليل انه لا يسد احدهما مسد غيره ويضاد واحد منها ما لا يضاد غيره وفي ذلك قطع بنقي التماثل ويلزم منه الاختلاف فان جاز ان تقوم ذات مقام ذات مختلفة فيجوز ان يقوم صفة واحدة مقام القدرة والعلم والارادة وذلك محال **قال** صاحب الكتاب في الجواب هذا مما لا يلزم الجواب عنه فانه بحث في تفصيل الصفات وهم ناقوها فكيف يستقيم البحث في تفصيل ما قد نفي اصله **قلت** هذا السؤال يتعين الجواب عنه من وجهين **احدهما** ان تقرير الالهي اذا افضى الى ممتنع فيجب ان يمتنع وهذا من انواع الدلالات فكيف يقال لا يجاب عنه **الثاني** ان الزام الخصوم على اصولهم مقبول عند النظر **فكيف** لا يجاب عنه وما على الملزم من اعتقاده تقيض ما الازم الخضم على اصله فاذا تحقق لك وجوب الانفصال عنه فقد اختلف طرق الاصحاب في الانفصال فذهب بعضهم الى سلوك طريق المعقول في الانفصال وبنوا هذه المسئلة على مسئلة اخرى وهو انه هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضيتين مختلفتين ثابتين لذات واحد كسواد هو حلوة واجتماع خاصيتي السواد والحلوة ام لا والذي احوال ذلك طرده في الصفات الازلية ودليل ابطال سواد حلوة انه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلوة وايضا البياض والحلوة لا تضاد فان اجتماع الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال **واعلم** ان مسئلة سواد حلوة انما يلزم على مذهب

من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف  
 الشئ وجوده فمحصل القول بلبتماع خاصيتين لذات  
 واحدة ان يكون الوجودان وجودا واحدا وذلك محال  
 وهذا كله يطرد في الصفات الازلية فلو ثبت لصفة  
 واحدة خاصة القدرة والعلم للزم منه ان يصاد  
 الجهل ولا يصاده وذلك محال ويلزم منه ان يكون  
 الوجودان وجودا واحدا وهو محال **واعلم** انه يمكن  
 الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة  
 وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والارادة والقدرة  
 فان الاختلاف بالنظر الى المتعلق قد ينتفي عند عموم  
 تعلق العلم فجاز ان يقوم الواحد مقام الحدة عند  
 اتحاد النوع اذا اتحد المتعلق في الواحد من نوعه بخلاف  
 الاختلاف النوعي كالعلم والقدرة ولا يمكن ان تقوم  
 صفة مقام القدرة والعلم وان فتح ذلك فقد جوزوا  
 قلب الاجناس واختلال الحقائق وهو محال وقد  
 اورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عن  
 الصفات فقال هذا مما لا يلزم اجواب عنه نظر الى مما  
 قدمه في السؤال السابق والداخل عليه على ما سبق  
 بحقيقته **ثم اجواب** من حيث العقول على الوصف المتقدم  
 في السؤال الاول ان حكم الصفات عدم صحة الوجود بدو  
 لكلول في المحل وحكم الذات الاستغناء عن المحل وهذا  
 جمع بين نقيضين ايضا هذا الكلام على هذين  
 السؤالين من حيث المعقول **واما** القاضى فقد انجأ

الى السمع

الى السمع وهو الذي اختار الامام ههنا وحقق السمع  
 بدليل الاجماع حتى ان من قال عليه ذاته قال ذاته  
 ليس بعلم ولو جاز ما ذكره لكانت ذاته علما  
 وذلك محال **قال** واحق الناس بمنع ذلك المعتزلة  
 فان الوجودين المشتركين في الاخص يلزم ان يشتركا  
 في سائر الصفات النفسية فلو كان الوجود الازلي  
 القائم بنفسه ثبت له خاصية العلم للزم ان يشارك  
 العلم الحادث في جميع الصفات النفسية وبماثله ويلزم  
 من مماثلته ان يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر  
**ثم نقول** نحن نجد من انقسنا علما ضروريا بأنه يلزم  
 من وجود النوع وجود الجنس ولو فتح ذلك لم يلزم  
 من وجود النوع وجود الجنس باعتبار ان خاصية  
 المعنى اذا ثبتت لغير المعنى فقد وجد الاخص الذاتي  
 بدون جنسه الاعم له وذلك يبطل الحقائق فيطل  
 ما تحيلوه من ثبوت خاصيته معى لذات قائمة  
 بنفسه ففيه اثبات العلمية مثلا بدون المعنوية  
 وهو عين اثبات النوع بدون الجنس ومنه دلالة  
 العقول على كون العلم زائدا غير مستقيم لما ذكرناه  
 فليتأمل ولا ننكر ان السمع مما يصح الاستدلال به  
 ايضا في هذا المقام فان صحة دلالة السمع بالمعجزة  
 لا تتوقف على الكلام في تفصيل الصفات **واما**  
 قول ابي الهذيل ان البارئ تعالى عالم بعلم هو ذاته  
 وذاته ليس بعلم فهو اشارة الى وجود العلية بدون  
 المعنوية فكأنه يقول لو كانت ذاته علما لكانت  
 معنى متفتمرا الى محل يقوم به وخاصية العلم ثابتة

لها الا انا نقول له ان كان العلم يتقوم حقيقته بالمعنوية  
 فذاته ليس بعلم وان لم يتقوم حقيقته بالمعنوية بل  
 يكفى في حقيقته وجود الخاصية التي هي العلية فذاته  
 علم فالجمع بانها علم وليس بعلم متناقض متها فت  
 فلهم اعد هذا القول من فصاحه وبعد تمام ذلك  
**فاعلم** ان الاستدلال بالاجماع في هذا المحل فيه فلق  
 فان تقرير هذه المقالة وامثالها لو صدرت عن  
 متكلم من متكلمي الاسلام فلا يجب ان تتواتر وتشتهر  
 ويتناقلها الناقلون بل جواز اندراسها بعد ظهورها  
 ثابت فمن اين يعرف عدم المخالف هذا بعد ظهور الكلام  
 في هذه المسئلة واما العصر الاول فلا يكاد ينقل فيه  
 من احاد هذه التفاريع شئ فلم يمتشى هذا الاستدلال  
 والالتجاء الى مسالك العقول متعين على ما شرحناه وبالله  
 التوفيق **فصل** في اقامة الدليل على ثبوت الارادة  
 الازلية وبطلان القول بالحدوث منسوب الى ارادته  
 تعالى وقد تقدم ان الباري تعالى مرید بارادة قديمة  
 ازلية وذكرنا افتراق المعتزلة في كونه مریدا على الحقيقة  
 فمن نافي ومن مثبت ولم يتحقق اثبات كونه مریدا على  
 لكيفية الاعلى مذهب البصريين الا انهم قالوا هو مرید  
 بارادة حادثه لا في محل وقد نقضوا جملة من القواعد  
 في العقولات فمن ذلك اثبات استغناء المعاني عن المحال  
 وابطال التفرقة بين الذوات القائمة بانفسها وبين المعاني  
 المنفردة الى المحل واثبات احكام المعاني لذاته مع عدم  
 اختصاصها بها وربما اعتدروا عن ذلك بان قالوا

الارادة

الارادة لا في محل والباري تعالى لا في محل فيجب اختصاصها  
 لذلك به وهذا سخيف فان قولنا لا في محل مشترك  
 بين امرين مختلفين في المعنوية فقد يقال لا في محل  
 للجوهر والمراد انه ليس مختصا بغيره اختصاص  
 الصفة بالموصوف وقد يقال لا في محل ويراد به انه  
 ليس في مكان وحيز والاعتبار الاول متحقق في  
 الجوهر والاعتبار الثاني متحقق في العرض ثم عندهم  
 يجوز ان يخلق الله تعالى فنا لا في محل وهو معنى يلزم  
 منه نفى الجواهر كلها ولا تغني الابه منها عاد حمله  
 اليه لكونه لا في محل ثم لو وجد هذا الفناء واراد  
 الباري تعالى ايقاع حادث بارادة لا في محل فيلزم ان  
 يعود حكمها الى الفناء لانه لا في محل والابطال وجه  
 الاختصاص ومن المناقضات ان الدليل على اثبات  
 الارادة لكل واقع مختص بوجه من وجوه الجواز  
 يطرد في الارادة على تقدير القول بحدوثها اذ قد تكون  
 مختصة بزمان يجوز ان توجد قبله ويجوز ان توجد  
 بعده فاخصاصها بزمان وجودها يدل على ان ارادة  
 موقعها لتخصصها بزمان وجودها واذا الطرد فيلزم  
 منه اثبات ارادة للورادة ويتسلسل وهذا جار في  
 كل صفة يتوقف صحته وجود الفعل عليها لو كانت حادثه  
 لاستدعت متعلقا بها من جنسها وذلك يلزم التي  
 لا محالة فنقضوا الدليل العقلي وقالوا الارادة لا تتراد  
 والاعتذار عن النقص بعد توجيهه غير سايع مع انه  
 يجوز ان يخلق الله تعالى لنا ارادة ضرورية فلو يد  
 ان يريد لها وفي تجوير ذلك ابطال القول ان حكم

الارادة ان لا يتراد ومن المناقضات انهم منعوا جبرها من  
من القول ياثبات علوم حادثة على الوصف الذي ذكره  
في الارادة بما يتوجه عليهم نقله في الارادة وامتنعوا من  
كون الكلام لا في محل مع كونه محدثا وقالوا يقوم بمحل هو  
جماد ولم يقولوا بذلك في الارادة وقالوا الارادة لا يصح ان  
تقوم بجماد بخلاف الاصوات فتقبل لهم ان ساع كتم نفي  
اصل المحل فلم لا يسوغ لكم نفي شرط المحل ثم نقضوا قاعدة  
التماثل فان ارادتنا اذا نقلت بعين مراد الباري تعالى  
كانت مماثلة لارادته مع استغناء ارادته عن المحل واقتدار  
ارادتنا للمحل في ذلك اثبات تباين المثليين في الاحكام  
الواجبة وذلك منافض للحقيقة التماثل ومن المناقضات  
انه يلزم من ذلك مجرد الاحكام الحادثة على ذاته ولين  
جاز ذلك جاز قيام المعاني الحادثة به **فصل في**  
الرد عليهم على جرم في اثبات علوم حادثة للباري تعالى  
والرد عليه كالرد على البصريين في اثبات ارادة حادثة  
حرقا حرقا وانما البحث الآن في الشبهة الكاملة له على ذلك  
وذلك انه اعتقد ان العلم بان سيوجد الممكن غير العلم  
بوجوده وهذه الشبهة مثار الضلالات ومناط نقشب  
الاهوار فمنها صارت الفلاسفة الى استحالة كون الباري تعالى  
يعلم الجزئيات لانه يلزم منه التغير ومنها ذهبت الكرامية  
الى ان الباري تعالى محل للمواد ومنها صارت الجهمية الى  
ضلالاتهم وايراد هذه الشبهة لهم ان يقولوا الباري تعالى  
كان عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجد فلا يكون  
عالما بان سيوجد فان من ضرورة قولنا انه عالم بانه

سيوجد

سيوجد توقع الوجود في المستقبل وذلك لا يتصور في حال الوجود  
والعلم بانه وجد لا يتصور اذ لا وما لا يتصور اذ لا واجب  
ان يكون حادثا وبيان عدم تصوره اذ لا ان العلم حقه ان  
يتعلق بالعلوم على ماهو به وهو منتف اذ لا لما قام البرهان  
عليه من استحالة قدمه ووجوب حدوته فلو كان العلم بالو  
اذ لا يلزم ثبوت هذا المعلوم اذ لا وهو محال والجواب ان نقول  
العلم بان سيوجد علم بالوجود في زمن الوجود اذ معناه  
الوجود المضاف الى زمان متوقع وعند الحصول لا بد وان  
يكون هو ذلك المعلوم المضاف الى ذلك الزمن المتوقع اذ لو  
كان غيره لبطل العلم بانه سيوجد ايضا وكان ما علم  
انه سيوجد لا يوجد وهو محال واذا كان الوجود الكا  
زمن الوجود واجبا يلزم ان يكون هو المعلوم اذ لا فالتحاد  
المعلوم يوجب تماثل العلمين المتعلقين به واذا قدر  
العلم باقيا لا يزول فيقوم مقام العلمين ومن منع تماثل  
العلمين في الشاهد لا عقاده ان كل علم يتعلق بنفسه  
ومعلومه فلم يباين في التعلق فيكفيه اتحاد المعلوم  
فانه يلزم منه الاستغناء عن مجرد علم وفيه ابطال  
الشبهة على انا نقول لجرم اذا كان العلم بالوجود لا  
يتصور اذ لا والعلم بان سيوجد لا يتحقق عند الوجود  
فيلزم عدم كونه عالما بان سيوجد حالة الوجود  
ولتحقق المناقاة عنده ويلزم من هذا عدم الازكي  
الواجب سواء قدرتم كونه عالما معني هو وجود او حال  
غير وجود فلتنفي المناقاة **ثم نقول** العلم بان  
سيوجد يخالف للعلم بالوجود في حقا او مماثل فان

جود

صل

فان قلنا بالمماثلة لزم منه ان دوام احد المثليين يعني عن تجرد  
 ثان اذ كل واحد من المثليين يسه مسد الاخر وان قلت هي  
 مختلفان فيقتضيان ام لا والتضاد يلزم منه ما ذكرناه اثنا  
 وعدم التضاد يلزم منه جواز وجود احدهما مع انتفاء  
 الثاني وفيه صحة مجامعة لحددهما لغير الاخر فيكون عالما  
 بالوجود حال الوجود مع الجهل وذلك ممتنع **فان قيل** «  
 فالعقل يفرقون بين اعتقاد ان وجد وبين اعتقاد ان  
 سيوجد **قلنا** هذا الاختلاف بالتعبير عن المفهوم الواحد  
 لا اختلاف في حقيقة المعلوم فان الوجود المضاف الى الذهن  
 المعين ان عبر عنه قبل ثبوته عبر عنه بصيغة المستقبل  
 وان عبر عنه في حال وجوده عبر عنه بصيغة الحال وان  
 عبر عنه في حال وجوده بعد وجوده عبر بصيغة الماضي  
 والحاصل ان حال التعبير عن الشيء اما ان يقارن حال ثبوته  
 او لا يقارن فان لم يقارن اما ان يتقدم او يتاخر ويختلف الصيغ  
 بحسب ذلك ولا ينكر ان في كل صيغة زيادة في الدلالة بحسب ذلك  
 الا ان تلك الزيادة ترجع الى ان ما يعبر عنه في احدي الحالتين  
 بصيغة يعبر عنه بعينه في الحالة الاخرى بصيغة اخرى «  
 ويكافئ ان صيغة المستقبل تشعر بعدم زمن التعبير ووجود  
 في الزمان المتوقع وصيغة الماضي تشعر بوجود سابق على وقت  
 التعبير وعدم في حال التعبير والموجود في حال التعبير هو المحيز  
 عنه قبل التعبير والعدم المشار اليه قبل الوجود بصيغة المستقبل  
 هو العدم المشار اليه بعد الوجود بصيغة الماضي ولو كان غير  
 لكانت الاشارة بالعدم في الحال الثانية الى ذات اخرى لان  
 معنوية الشيء انما تختلف في المعقول باعتبار ما يضاف اليه  
 الشيء والوجود المضاف الى الماهية قبل هو الوجود المضاف  
 الى

الى الماهية بعد والعدم المضاف الى الماهية قبل هو «  
 عدم المضاف الى تلك الماهية بعد واذا اتحد مورد الشيء  
 والاثبات فكيف يعقل التعدد ولو كان العلم بتحقيق الوجود  
 متعلقا به لم يتعلق به العلم بان يوجد لكان ما وجد  
 ليس هو المعلوم قبل ان سيوجد وعند ذلك يكون العلم  
 بان سيوجد جهلا اذ لم يوجد ما علم انه سيوجد وهذا  
 سخيف فالحق ما صار اليه اهل الحق من انه لا يتجدد عليه  
 شيء حتى لو قدرت في الشاهد علما يدوم واحزنا صادف  
 بقدوم زيد عند وقت الصبح ودوام هذا العلم لم يخرج الى  
 علم آخر وقت قدومه فاحسوا تدبر ذلك ترشدوا  
 والله اعلم **فصل في قدم الكلام** قال لم يصر صاير  
 الى ان البارئ تعالى متكلم لنفسه كما صارت المعتزلة الى  
 انه حي لنفسه عالم لنفسه بل اتفقوا على انه متكلم بكلام  
 وقد سبق الدليل على انه متكلم بالطريقة السابقة في  
 السمع والبصر وانما اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه  
 فذهب اهل السنة ان كلام الله قديم وذهبت المعتزلة  
 والخوارج والزيدية والامامية الى القول بحدوث الكلام  
 وبعض المعتزلة يمنع من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما  
 فيه من ابهام الاختلاف وهو الكذب وهو مستحيل على  
 الله اما الكرامية فقد قالوا بحدوث القول والكلام  
 في ذاته تعالى وامتنعوا ان يقولوا هو قائل او متكلم به  
 وانما يكون قايلا بالفا لله ثلثة وهي القدرة على القول  
 ومتكلم بالقدرة على التكلم **وسمعت** بعض متأخري  
 ينقل عنهم ان القايلية هي قبول القول شر احد ثوالا انفسهم

اصطلاحا فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصنه بها  
ولا يشتق له اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية  
وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث في الصفة شرانهم سمول  
الكلام القديم القايم بذاته حادثا وامتنعوا من  
تسميته محدثا وما كان من الحوادث خارج عن ذاته  
سموه محدثا ثم سمعوا من المعتزلة القول في التولد في  
افعالنا فاشتوا معناه في افعال الله تعالى فقالوا القدرة  
الارضية انما توثر في قوله كن وبقية الكائنات توثر فيها  
كن ولا يكون مباشرا بالقدرة فاسندوا الكائنات اليه  
لانها على سببها ولذا قالت المعتزلة التولد فعل فلعل  
السبب وكما قالت المعتزلة القدرة الحادثة لا تعدى  
محلها فيما تباشره وقالوا ايضا ذلك في افعال الباري  
تعالى فاثبتوا قدرته القصور الموسوم بالقدرة  
الحادثة تعالى رب العزة عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
وقد وقع منه فرض المسئلة في القدم ولا يصح هذا  
الفرض على وجه يقع الخلاف فيه بحيث يتوارد النفي  
والاثبات على موضوع واحد وسياتي بيان ذلك  
وانما يتحقق ذلك بعد الكلام على حقيقة الكلام  
**فصل في حقيقة الكلام وحده ومعناه** احد  
قد يقال انه العبارة المشفرة بالحقيقة فيكون مغايرا  
للحقيقة اما معناه فهو الحقيقة التي يثربها لفظه  
فلا يمكن لفظ المعنى الا تأكيد الحقيقة وقد ذكر الاختلاف  
في حد الكلام بين اصحابنا وحزم المعتزلة بحده **واعلم** ان احد  
الذي وقع الاختلاف فيه بين اصحابنا ليس هو الحزوم بحده  
عند المعتزلة فان الكلام الذي حد المعتزلة هو الكلام

المؤلف

المؤلف من الحروف التي هي الاصوات المتقطعة والذي اختلف  
اصحابنا في حده هو الكلام النفسي وهم قافوه واما حد  
المعتزلة فهو تعريف ما اصطح اليه وليس الكلام عندهم  
له جنس او ذات متميزة بخاصية عن ساير الذوات فاحد  
الحقيقي لا يثبت لما لا جنس له ولا خاصية واذالم يعقلوا  
كلاما سوى الحروف والاصوات قالوا الكلام حروف  
منتظمة واصوات مقطعة دالة على اعراض صحيحة وهذا  
هو المصطلح عليه عند اهل العربية فهو اصطلاح صناعي  
**واما** اللغة فانهم يطلقون الكلام على ما لا يتضمن اعراضا  
صحيحة فيقولون هذا الكلام هدر وهذا الكلام  
غير معني وقد تكلم عليهم في ذكر الحرف والصوت والحروف  
المنتظمة هي عين الاصوات المقطعة فلو معنى للقييد وكذا  
ذكر الحروف مع حصول الافادة بحرف واحد واررد على  
نفسه اعتراضا واجاب عنه واما اصحابنا فسيب اختلافهم  
في حد الكلام النظر في هذا الاسم هل هو يشعر باصناف  
او انواع ولا شك ان فيه تنويجا كما لامر والهنى المشتركين  
في حقيقة الطلب والاستخار والوعد والوعد الداخلة  
في قسم الحنر اما الحنر والطلب هل يشتركا في جنس اولا  
فمن لم يعقل اشتراكهما في وصف اعم قال هو اسم لصفتين  
لا النوعين فلا يمكن احد ومن نظر الى لفظ القول والكلام  
الشامل واعتقد انه اسم لمعقول يعمرها شرع في احد فقال  
صاحب الكتاب على حكم البيان للحد الكلام هو القول  
القايم بالنفس وان رما البيان قلنا هو القول القايم  
بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من  
الاشارات وانما احتاج الى البيان لان قول القائل هو القول

القيام بالنفس قد يحتمل اللفظ فان العبادة تسمى قولاً ونفس  
الشي وجوده فيصح فيها ان يقال انها قائمة بالنفس فان  
نفس الشيء ذاته فاذا زيدت تلك الزيادة حصل البيان  
وسقط الاحتمال ومن ترك الزيادة فهو معتمد على عرف  
الاستعمال في اطلاق حديث النفس فانه يشعر بما في الضمير  
كما قال تعالى ويقولون في انفسهم وقد قدم على كلامه حد  
الشيخ ان الكلام ما اوجب لمحله كونه متكلماً وقد سبق  
الكلام عليه عند الغرض لحد العلم **فصل في اثبات**  
**كلام النفس** انكرت المعتزلة وغيرهم من اهل الاصواء  
كلاماً في النفس خارجاً عن الحروف والاصوات ونقل عن  
ابن الجبائي انه يثبت كلام النفس ويسميه الخواص فيكون  
مخالفة في التسمية ونقل عن الجبائي نفسه انه يرى الكلام  
حروفاً تقارن الحروف المكتسبة والذي يظهر لي ان الجبائي  
انما قال في ذلك في كلام الله تعالى لانهم كما اصلوا ان المتكلم  
من فعل الكلام وكانت اصواتنا افعالنا فلزمهم اثبات امر  
وراها مقدور الله تعالى لتنتظم اضافته الى الله اذا جمعت  
الامة على ان القرآن كلام الله **واما** ابنه فانه وان اثبت  
الخواطر فهي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة وهي عنده  
غيره تسمى بتقدير العبادات في الخيال فالكل في الحقيقة  
نافون كلام النفس وقد كما يرامعا الضرورة فان الخواطر لا  
تجرها مسموعة وحروف آخر مقارنة للاصوات مسموعة  
ايضا مكابرة واذا ذكرت المذاهب فمذهب اهل الحق اثبات  
كلام في النفس بدون في الخلق يعبر عنه بالعبادات تارة  
وبالاشارة اخرى ولا شك في وجود معنى في الضمير حالة  
التعبير غير مختلف في وجوده وانما الاختلاف في تمييزه

عن

عن العلوم والارادات فتارة يقول الخصم هو العلم بكيفية  
نظم الصيغة وتارة يقولون هو ارادة فمطلع النظر هو  
التمييز والتمييز بالخاصية وتارة يثبتون الحكم لاحد الامر  
دون الآخر وتارة يوجد احدهما دون الآخر فاذا اتقرر  
ذلك فنقول الامر محرر من نفسه امر او طلبا حازما حالة  
التعبير ولا يصح رجوعه الى العلم اذ كل ما يقدر العلم به من  
صيغة او فعل يوجد في ذات الحكاكي والمأمور مع وجودان  
التفرقة بين كونه امر وحاكيا ومأمورا ولا يصح رده  
التفرقة الى امر يختص باحدى الحالتين منتقيا عن الاخرى  
ولا يصح رده الى الارادة فان الارادة اما ان تكون ارادة وجود  
الصيغة او ارادة الامتثال وكلاهما موجود في حال المأمور  
واحد هما وهي ارادة ايقاع الصيغة ثابتة في حال  
الحكاية بشر الارادة قد يراد بها الشهوة المضادة للضرورة  
وهي متحققة بدون الامر وقد يراد بها القصد ومن  
خاصيته ان يتعلق بفعل المريد والامر لا يصح ان يتعلق  
بفعل الامر ولهذا لم يتعلق القصد بالمجوز عنه ويتعلق  
الامر بالمجوز عنه نعرف ان الامر مخالف للارادة اذ كل  
ما يمكن ان يراد يتحقق في غير حالة الامر ويجد التفرقة  
الضرورية بين حالة الامر والحكاكي والمأمور فلزم مباينة  
للعلم والارادة ونسبته بعد ثبوت كلاما يتلقى من ماخذ  
اللسان وقد بين صاحب الكتاب التمييز بثبوت الامر  
بدون الارادة وضرب لذلك المثال المشهور وهو ان رجلا  
لو كان يضرب عبده فانكر عليه سلطان البقعة وكاد ان  
يبطش فاعتذر بانه يخالف امره وامر تصديق قوله عنده  
بان يامر به بحضرة ويخالفه فهو يامر ولا يريد الامتثال

واراد



لانه لا يتمه عذره الا بالمخالفة ويجد العبد فهم الامر  
وجدا ناضورا كما يجده في غير هذه الحالة وبهذه الطريق  
يمتنع رده هذا المعنى الى الاعتقاد والجمل والشك اذ يوجد  
جميع ذلك في غير حالة الامر شر الزم المعتزلة ان يقول  
النظر الذي هو طلب وجه الدليل ارادة كما قالوا ان  
طلب الافعال واقتضاها من المأمورين ارادة فان انفصلا  
بان طلب وجه الدليل متعلق بوجه الدليل فلا يصح ان  
يكون مراد **المقول** قد يامر السيد عبده بما السيد عاجز  
عنه كالزمن الذي يامر عبده بالقيام وان كان لا يصح منه  
تخصيصه ومما استدل به على اثبات الكلام ان القائل  
افعل قد يعبر بها عن الايجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب  
وقد يعبر بها عن الاباحة والايجاب والاستحباب والاباحة  
لا يصح ان يكون هو الصيغة فان المقول من الصيغة في  
هذه الاحوال الثلث مساو والمعاني المدولة مختلفة  
واعترضهم على هذه الطريقة لا يعد والرد الى الارادة مع  
العلم بالعقوبة او العلم بانفعالها فيتميز عندهم الايجاب  
عن الاستحباب بذلك الا انه تبقى عليهم الاباحة فلا يمكن  
ان ترد الى الارادة ان المحيز فيه غير مطلوب الامر فمن  
هنا قالوا الاباحة ليست بحكم شرعي وانما هي استفا ارادة  
الفعل والترك **والجواب** اثبات التمييز عن الارادة كما سبق  
اوردوا على هذه الطريقة سؤالا فقالوا انتم الصيغة  
عندكم تارة تشع بالطلب النفسي وتارة لا تشع فيه  
يقع التمييز بين حالتى الصيغة والدلالة عندكم **واجاب**  
بان قال القرائن المقترنة بالصيغة دالة وبها يقع التمييز  
لاختصاصها ببعض الحالات واذا اثبتت كلام النفس فقد  
اختلف

١٢٨  
اختلف جواب ابي الحسن في تسمية اللفظ والطلب النفسي  
كلاما فارة يقول هو حقيقة في الكلام القايم بالنفس  
ومجاز في العبارات لانها تدل عليه كما تسمى علوم الدلالات  
عليه وانشد بعض اصحابنا على ذلك شعرا الاخط  
حيث قال

ان الكلام لغى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا  
وقال في جواب المسائل البصرية اللفظ موضوع لكل  
واحد حقيقة فهو مشترك بينهما وربما استنكر المعتزلة ان  
اسم الكلام مجاز مع ان نقلة اللغة العربية لا يصدرون  
هذا اللفظ في غالب الاحوال الاعليه فقال لهم صاحب  
الكتاب رب مجاز يشتهى اكثر من الحقيقة مع انه لو شرع  
في بيان ما ورد من العرب في اطلاق القول على ما في النفس  
لكثر وطال وهذا كله بحث لغوي وحفظ الحقائق ما  
قد سناه والله اعلم **فصل** المتكلم عند اهل الحق من  
قام به الكلام وهو مما يوجب حالا لمن قام به عند  
ثبتي الحال من الاصحاب وقال الله وقالت المعتزلة  
المتكلم من فعل الكلام هذا الفصل وان نازعت  
المعتزلة فيه وارادوا بالكلام الحروف الا انهم ان ارادوا  
ان الفاعل يجب له من فعله حال وحكم كان خلاقنا  
معهم في المعنى فان الكلام ياتي اعتبارا وقد لا يصح  
ثبتي حكمه لما لم يقم به شريبطل ذلك بطريقتين  
احدهما ما يلزم منه من مجرد الاحوال على الازلي فان  
الباري تعالى فاعل الكلام عندهم والثاني من  
عود الحكم الى عالم يقم به **فمقول** ايجاب الحكم لبعض

المحال لا يد فيه من اختصاص المعنى به فاذا لم يقم به فنية  
 المعنى الى ساير المحال التي لم يقم بها نسبة واحدة فادعاء  
 قيامه ببعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو محال  
 فان قالوا وجه الاختصاص به كونه فاعل له **فقول** يلزم  
 ان تكون ساير المعاني موجبة لحكمها له اذ كان فاعلها فانت  
 معقولة صدرها عنه معقول واحد **ثم نقول** نسبة  
 كل فعل الى فاعله ليس الا صدوره عنه وحدوثه به ولا معنى  
 لعود حكمه اليه اذ لم يقم به فاذا خلق الله تعالى في جوهر  
 حركة فلا يعود حكم الحركة اليه حتى يكون متحركا فينب  
 اليه من جهة حدوثه وهو اعم وصف لا من جهة اخص  
 وصفه وكونه متحركا اخص ثم اخص من كونه متحركا كونه مصوتا  
 فلا يكون يخلق الصوت مصوتا ثم تقطيع الصوت بصير حروفا  
 ثم يتركب بالحروف فتصير كلاما فيعود عندهم حكم ذلك  
 اليه فكيف عاد حكم الاخص الى الفاعل ولم يعد اليه حكم الاعم  
**ثم نقول** انتم معاشر المعتزلة تقولون ان الصفات النفسية  
 لا يصح ثبوتها لا بالفاعل لانها ثابتة في العدم والصفات  
 التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد من الفاعل  
 ومتعلق الفعل حدوثه فقط فما هو زائد على حدوثه ليس  
 فعله فكيف ينسب اليه الكلام باعتبار انه فعله وكونه  
 كلاما ليس من فعله هذا كله ان ارادوا انه يوجب حكما وان  
 زعموا انه فعل ولا يجب للفاعل من فعله حكم وحال فاصل  
 الامر الخلاف في التسمية فمهما فاعل الكلام متكلما  
 اصطلاحا منهم ولم يكن خلاف في المعنى اصلا وقد احتج  
 عليهم صاحب الكتاب بان يبين ثبوت كونه متكلما مع  
 الذهول عن كون المتكلم من فعل الكلام بل مع اعتقاد  
 كونه انه فاعله كما نعتقد نحن والدم النجارية من المعتزلة

نفى

حيث

حيث سلموا ان افعال العباد مخلوقة للباري تعالى بطاوت  
 هذا الحد نظرا الى ان كلامنا مفعولا له وليس بمتكلم له  
 ولا شك ان كون الشخص متكلما يعلم ضرورة وكونه فاعلا  
 لكلامه يعلم بالدليل والمعقول الواحد لا يكون يعلم  
 ضرورة ودليله قد دل على التباين في المفهوم والمعقول واذا  
 قام الدليل على ان جميع ما في الوجود مضاف الى الله تعالى  
 ايجادا واخترعا بطل الكلام الذي ذكره **ثم نقول**  
 لو خلق الله تعالى اصواتا ضرورة في شخص مبرسم فنقول  
 فمت وقعت وكفرت وفجرت ونسقت فلا يخلوا ما ان يكون  
 المتكلم من قام به الكلام فينتقض القول بان المتكلم  
 من فعل الكلام واما ان يكون المتكلم بذلك فاعل الكلام  
 وفيه اثبات الخلف في كلامه والهديان وذلك باطل  
**ثم نقول** اذ كان الباري تعالى متكلما من حيث فعل الكلام  
 وكلامه المفعول محال ان يقوم بذاته ولا بد له من محل فاذا  
 قالوا محل جماد **قلنا** قيام مثل هذا المعنى بناء بوجب  
 كون محله متكلما لنفسه ام لا فان قالوا يوجب مجله كونه  
 متكلما لنفسه فكيف يختلف المعنيان في صفة نفس  
 وان كان يوجب لآلئفه فيستدعي قيام معنى به وهو  
 محال والفاعل لا يحق المعنى المفعول صفة واجبا فلا  
 بد ان يعود حكم الكلام الى ايجاد فيكونوا مأمورين للجهاد  
 ممثلين له وذلك عود الى عبادة الاصنام **واعلم** ان  
 صاحب الكتاب قدم في صدر هذا الباب عن المعتزلة  
 ان لا يعود الى الفاعل من فعله حكم واذا كان هذا اصلا  
 فلا توجه هذه الاعتراضات كلها منه وانما توجه  
 اذا قالوا يعود الحكم الى الفاعل وغايته ان سموه متكلما

به



اذ فعل والسمية تؤخذ من مأخذ اللغة ولا يمنع  
 ان يضاف الكلام الى فاعل ويسمى متكلماً باعتبار  
 فعله فلا معنى للمخالفة والتنازع ثم اورد عليهم  
 المطالبة باثبات كون الباري تعالى متكلماً على اصلهم  
 فان الكلام اذا ال القول فيه الى وقوع منه والفعل  
 جازي والعقل بوقوع اجازيات وانما يتوصل  
 به الى ذلك الجواز فقط فان استدلوا بالمعجزة فانها  
 تدل على صدق الرسل ثم الرسل احبوا بعد ثبوت  
 صدقهم عن وقوع الكلام منه تعالى ومنهم صاحب  
 الكتاب من الاستدلال بالمعجزة من حيث انها تنزل  
 منزلة التصديق بالقول فاذا لم يكن قوله في نفس الفاعل  
 المجيب للمخبر الى ما سأله فلم تنتظم دلالة المعجزة  
 على صدق الرسول ولهم ان يقولوا لانهم توقفوا دلالة  
 المعجزة على صدق الرسول على قول في النفس فاننا اذا  
 فرضنا ملكا جمع الناس لهم سمع له وقارر المجلس  
 باهله فقام بينهم رجل وادعى انه رسول الملك وهو  
 يمرئى منه وسمع وقال دليل صدق الله بخالف عاداته  
 المألوفة وقال ايها الملك ان كنت صادقا فاجبني الى ما  
 سألته فاجابة استيقن اهل المجلس رسالته وان كانت  
 فيهم من ينكر كلام النفس وقد قال بعض الاشعرية ان  
 المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير تصديق ولا قول  
 يفرض في الدلالة فاذا اثبت صحة المعجزة ودلالاتها  
 لا تتوقف على ثبوت الكلام فاذا اثبت صحة الرسالة  
 وصدق الرسول واحذر الرسول عن قول الله وكلامه  
 فقد ثبت عندهم وقوع اجازيات فالحاصل من هذا

الكلام

الكلام انهم ان استدلوا بثبوت المعجزة عن الكلام  
 فليس في ظهور الايات ما يدل على خلق اصوات في محل  
 كما ذكروا وان استدلوا بالمعجزة على صدق الرسول  
 واستدلوا باخبار الرسول عن كونه متكلماً صح ويبقى  
 الشك في معنى الكلام وانه لا يصح عود الحكم  
 الى الفاعل من فعله فهذا اثبات هذا الفصل ثم  
 طالهم بعد ذلك بالدليل على بطلان قول من يقول  
 انه متكلم لنفسه واورد لهم جواباً عن هذه المطالبة  
 ان الصفة النفسية لا بد ان تعم كما ذكر في الارادة  
 فقال لم قلتم ان الصفة النفسية اذا كانت متعلقة  
 لا بد ان تعم ونقض ذلك عليهم بكونه قادراً فانه  
 للنفس ولا يعم ثم يقال لهم قد قلتم ان كونه متكلماً  
 لا يعم وهو محذور عندنا عن كل معلوم فالمانع من اثبات  
 كونه متكلماً لنفسه وهو يعم في تعلقه ثم عندهم انه  
 يجب للتكليف فيجب ان يعم جميع المستحبات واما  
 المستحبات فلا يصح ان يتعلق بها خطابه عندهم عقلاً  
 فلزم العموم فيها يصح ان يكون متعلقاً بخطاب الحكيم  
 عندهم فلم يصح منهم هذا الاعتذار واعتذروا  
 اعتذاراً اخر عن هذا الالتزام ان قالوا انما منعنا من  
 اثبات كونه متكلماً لنفسه ان الكلام اصوات متقطعة  
 ويمتنع ان يكون من صفات النفس فانها واجبة لحدوثها  
 وما امتنع قدمه بطل ان يكون من صفة النفس وفي  
 هذا صحة القديم **واجاب** عن ذلك بانه قد تقدم  
 اثبات كلام النفس وفي هذا صحة هذا الاعتذار  
 على اصولهم ورجوع النزاع الى اصلهم السابق في

اثبات كلام النفس الذي نفوه ثم اشار الى ما ذكرناه  
من ان وضع الكلام في قدم الكلام لا يتوار  
النفي والاثبات على موضوع واحد وما يدعون  
حدوثه فحق نسلم انه حادث وندعي بعد ذلك اثبات  
امر آخر وراه حكم عليه بالقدم وهم تافوت اصله  
فكيف يبايعون في قومه قدومه نعم لو فرض الكلام  
في ان لله تعالى كلاما وراء الحروف والاصوات لصح ان يتوار  
كلام المختلفين فيه بالنفي والاثبات على مورد واحد ثم شرع  
في الدليل بان قال قد ثبت بدلالة المعقول ان البارى تعالى  
متكلم بكلام وان كلامه لا بد ان يختص به بوجه من  
وجوه الاختصاصات ولا حاجة الى اثبات ذلك بالدليل  
ثم لا يخفى هذا الاختصاص المنفوق عليه مذهب الثابت  
المقتضى به عقلا اما ان يكون باعتبار كونه فاعلا او لا  
وقد بطل ان يرجع الى الفاعل من فعله حكم واذا بطل اعتبار  
كونه فاعلا فنسبته الى ما لم يعم به كنيته غيره اليه فيلزم  
منه نفي الاختصاص وكونه متكلما به بوجب الاختصاص  
فيتضاد القول بكونه متكلما مع نفي قيامه به فيلزم ان يكون  
متكلما لقيامه او رد على نفسه سؤالا بان قالوا لو قال  
يختص به لصفة نفسية للبارى يقتضى اختصاصه به  
واجاب عنه بان قال هذا الجمال في ادعاء الاختصاص ونحن  
في محاولة بيان وجه الاختصاص وهذا ليس بجواب عن  
السؤال اذ للسائل ان يقول رب شئ يعلم جملة ولا يعلم  
تفصيلا وانتم وان حاولتم بيان وجه الاختصاص  
فما المانع ان يكون الاختصاص يثبت بوجه لا يعلم بطريق  
التفصيل فحاولتكم تفصيل ما لا يعلم تفصيله بمحاولة

ما لا سبيل الى العلم به ومن الادلة العقلية على اثبات  
الكلام ان كل عالم يتجدد في ذاته خيرا عن معلومه والبارى  
تعالى عالم ومنها ما استدل به الاستاذ ان قال للبارى  
سلة ولا يتم وصف السلة الا بامر مطاع ونهى متبع وهذا  
يؤوله الى نفي النقايس وان الكلام وصف كمال وما  
استدل به ان جواز ترده الخلاق بين امر مطاع ونهى  
متبع يدل على صفة واجبة للمخالف فان يتقدير انتفاء  
واجبه يلزم منه انتفاء ما علم جوازه وقد اشار الامام  
الرازى الى ازوداد الطرق حيث قال في الادلة متبع  
وفي ذكرناه متبع والذي نراه الاستدلال بالمعجزة على  
شبه كونه مصدقا وهو حقيقة الكلام مع امتناع  
ان يكون مصدقا ولا يقوم به التصديق والاستدلال  
بالسمع بعد اثبات صدق الرسول على ما بيناه عند ذكر  
اعتذار المعتزلة فيما سبق **تسبيه** المعتزلة فيما اعتمدوا  
عليه ان قالوا القول بثبوت كلام ازل يلزم منه المحال  
وما يلزم منه المحال فهو محال بيان ان القول بثبوت كلام  
ازل يلزم منه المحال وان يكون ذلك الكلام في الازل  
امرا وهنيا وذلك محال بيان انه محال ان الامر من الصفات  
المتعلقة بوجود متعلق لا متعلق له محال والقول بكونه  
امرا في الازل يستدعي ما موردا ويستحيل في الازل ما موردا  
فمتنع وجود الامر هذا تمام تقرير شبهتهم **واعلم**  
انها تبني على مقدمتين احدهما لزوم كونه امرا هنيا وان  
ذلك في الازل محال اذ لا ما موردا في الازل فاما المقدمة  
الاولى فقد منفاها عبد الله بن سعيد بن كلاب وقال  
لا يلزم من ثبوت الكلام في الازل ان يكون امرا

وهذا بناء على ان تعلق الصفات الازلية بتعلقاتها من قبل الاضافات لامن قبل صفات النفس فقال على هذا الكلام في الازل لا يكون امرا سري بصير امر فيها لا يزال كما يقول في كونه خالقا رازقا وهذا بعيد عن التحقيق فانه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير متعلقة فانا اذا عرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم واردة لا يتعلق بمراد وحينما لا يتعلق بمحيز استحالة في الوصف وكذلك اذا عرضنا على عقولنا امرا لا يتعلق بمأمور، امتنع ذلك فان قيل اذا ثبت كونه امرا لزم ان يتعلق بمأمور وهو في الازل غير امر قلنا الامر حقيقة هو الاقتضاء والطلب فيلزم استدعاء المطلب مقتضى لاحالة واما ان يمتنع ثبوت حقيقة الاقتضاء والطلب فيلزم اذا صار امرا ان يتجرد له كونه اقتضاء او طلبا وذلك محال اذ يلزم منه تجرد الاحوال الحادثة على الازلي مع ان الحال اذا كانت حادثة فانها تفعل مع معني يوجبها فلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال ثم نقول لعبد الله ان صح ان تكون الصفات التي يتحقق بها قوام النوع طارئة على المعنى جاز ان يكون الصفات التي بها قوام الجنس طارئة على المعاني فيلزم ان يكون المعنى غير كلام شريطةا عليه كونه كلاما وكذلك يلزمه ان يكون يجوز وجود لون غير مختص بصفة خاصة يتحقق بها نوع من الالوان كسوادية او بياضية او غيرها وكل ذلك يجر الى ابطال الحقائق وابطال جميع الصفات النفسية وعلى الجملة فليس اللزوم من مقتضى هذا المذهب قوات التعلق خاصة بل كونه

امرا

امرا يرجع الى اقتضاء وطلب من شأنه ان يتعلق فهو بين امرين اما ان يبقى كونه اقتضاء وطلباً وهو يستدعي المطلوب ضرورة فهو محال اذ طلب لا مطلوب له محال والتحقيق اذ التسليم هذه المقدمة وهو الذي ارتضاه شيخنا ابو الحسن ثم قال الباري تعالى امر في الازل ولكن لانتم ان ثبوت كونه امرا في الازل محال فدلهم ان وجود صفة متعلقة لا متعلق لها محال مسلم لكن لم قلتم ان المتعلق يجب ان يكون في نفسه موجودا حالة وجود المتعلق فان قالوا اذا كان المتعلق موجودا والمتعلق معدوما فلا فرق بين قولنا لا متعلق له وبين قولنا المتعلق معدوم قلنا هذا ينتقض بالفعل فانه متعلق الطلب وهو معدوم حالة وجود الطلب المتعلق به فاذا قلتم ان الطلب الموجود متعلق بالموجود المتوقع حصوله فنقول كذلك نقول يتعلق الطلب بالموجود المتوقع حصوله فما قلتموه في الفعل قلنا مثله في المخاطب فان قالوا حكم طلب الفعل ان لا يد ان يكون الفعل معدوما غير حاصل حتى يومئذ بتحصيله قلنا نتطاول اذا تقدمتكم الكلية في ان كل متعلق موجود لا يد ان يكون متعلقه موجودا وان خصصتها بالمخاطب دون الفعل فهو محل النزاع فلم صادرتم على المطر وعن هذا نقول في حل الشبهة ليس قولنا ان المتعلق معدوم حالة وجود المتعلق نفي المتعلق فان نفيه في حال لا يلزم منه نفيه مطلقا والمحال نفي المتعلق مطلقا لانفيه في حال ليس العلم الازلي متعلق بوجود العالم ولا وجود للعالم اذ لا بل هو عالم بما سيكون فتم تنكروا على من اثبت طلبا من سيكون فهو متعلق بما سيكون

الموجود

وان شرع المباحث في هذا المقام ان يفرق بين تعلق العلم  
وتعلق الطلب كان ذلك مشعرا بعدم تحصيله لما نحن فيه  
في هذا المقام فانا في معرض النقض على قولهم ان المعدوم  
المتعلق في حال وجود المتعلق نفى للمتعلق فهم بين امرين  
اما ان يذكر واجهة عامة تشمل كل متعلق فالنقض لازم  
واما ان يذكر وان الطلب لا بد ان يقارنه المطلوب منه  
فمحل النزاع **شر نقول** في تحقيق هذا الفصل ليعلم  
طالب الحقايق ان الامر قد يكون طلبيا للفعل على الفور  
والتخيير وقد يكون طلبيا للفعل في زمن سياتي فانا  
نفرق بين قول القائل لعبداه افعل الآن وبين قوله له  
افعل عدا وهذا التقييم في الطلب لا بد منه شر يتقسم  
المعدوم الى ما علم الله انه لا يوجد والى ما علم الله انه  
سوجد فالقسم الاول لا يصح ان يكون متعلقا للامر  
والثاني متعلق الامر لكن لاجهة التخيير فالحاصل ان  
تعلق الامر بالمعدوم يستدعي ان لا يكون الطلب على جهة  
التخيير والمعدوم لا يكون علم انه لا يوجد فاذا قال القائل  
المعدوم موجود ما مور على تقدير الوجود فليعلم  
الفاهم ان التقدير في حق الباري محال وانما التقدير  
بالنسبة اليها فانا اذا قدرنا المعدوم لا يوجد حكما  
باحالة تعلق الطلب به فان قدرنا وجوده حكما بصفة  
تعلق الامر به وليس في حق الباري الا العلم بان سيكون  
وان حذفتنا وحققتنا قلنا الامر لا يتعلق بالمعدوم وانما  
يتعلق بالموجود المتوقع وهو معنى قول صاحب الكتاب  
انه امر بما سيكون فكما ان العلم الازلي متعلق بالوجود  
الذي سيكون كذا لك الطلب الازلي متعلق بالمكلف

الذي

الذي سيكون فالامر اذا متعلق بالموجود اذا تعلق الطلب  
بالموجود الذي سيكون لا بالمعدوم فان نفى التخيير شر  
بذلك اورده عليهم صاحب الكتاب الفعل المأمور به  
معدوم وقد يعلم الله تعالى انه لا يوجد وهم عندهم  
في حال الحدوث ايضا غير مأمور به وهو في حالة الحدوث  
اذ لم يكن معدوما فيلزم ان يكون موجودا اذ لا واسطة  
بين النفي والاشياء فاذا صار الوجود ينافي التعلق  
فتمحض تعلق الامر بالمعدوم على اصلهم ونحن نقول  
في المأمور المعدوم انه اذا علم الله انه لا يوجد لا يصح  
ان يكون مأمورا وهذا ان ورد على جهة النقض لمقدمة  
كلية فهو شديد على ما ذكرناه وان ورد على حكم المقابلة  
فلا يستقيم ويبرز الحضم ايضا للفرق ولا يجري الجواب  
تواوذا عليهم ان الامة مجمعة على اننا في وقتنا هذا  
مأمورون بأوامر الله عز وجل ومذمومون ان ليس لله  
في وقتنا كلام فان كلامه عندهم اصوات والاصوات  
من الاعراض التي لا تبقى عندهم زمين فقد جوزوا  
ان يكونوا مأمورين بامر معدوم وهذا اقد يقال به  
فان الوصية الواردة من الموصيين اذا نفذت فهو  
امثال امر معدوم سبق ولكن يقال ان تنفيذها  
بامر الله تعالى وهو امثال امر موجود وعلى الجملة فاعتماد  
على استحالة ثبوت الصفة المتعلقة بدون متعلقها تنقض  
عليهم بالقدرة والارادة والعلم فانها من الصفات المتعلقة  
ويتاخر متعلقها عنها وقرر صاحب الكتاب هذا في  
القدرة من حيث انها تستدعي امكان المقدور ولا مقدور  
في الازل ومع ذلك كفى في ثبوت تعلقها معقولية ان

سيكون المقدور فالقدرة على ما سيكون كما مر ما سيكون  
 شبهة امرى لهم قالوا اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور هذا  
 الخلاف على ان القرآن كلام الله وانه سور وايات وله  
 مفتوح ومختتم وانه معجزة للرسول فكل ذلك من اوصاف  
 الحدوث واما الاختتام والترتيب في السابق والسيوف  
 فلا خفاء به واما المعجزة فحقها ان تكون فعلا لله تعالى  
 خارجا للعادة ظاهرا على حسب سوال مدعى النبوة  
 والقديم ليس فعلا ولا له اختصاص باجابه دعوى  
 المتحدى ولو جازان يدعى ان القديم معجزة جازان يدعى  
 ان العلم والقدرة والحياة القديمة معجزة وتساوت  
 الدعاوى بين المتحدى وبين المستدل عليهم بالمعجزة  
**والجواب** ان ما ادعوا فيه الاجماع على انه معجزة فتمت  
 نسلم حدوته ويتبع النزاع فيما راوه من الكلام  
 الازلي القايم بالنفس فان للوحي اذ انما هو في تاليف  
 الحروف ونظيرها على وجه يخالف ساير نظوم الكلام  
 البشرى في الاسلوب والبالغة وقد سلمنا كل كلام  
 مؤلف من الحروف والقران لفظ مشترك يطلق  
 بازار الكلام المنظوم من الحروف واصله من اجمع  
 يقال قرأت الما في احوض اذا جمعته ويطلق بازار  
 الكلام الازلي الحاوي لجميع معاني الكلام فقد  
 اجتمعت المعاني باسرها فيه بمعنى انه تعلق بكل مختار  
 وكل ما مورومنى واخذ الخصم شبهته من لفظ مشترك  
 اطلق في احد معنييه على وجه يقتضى الحدوث  
 المسلم ثبوته والاطلاقات لا يحمل عليها الحقائق  
 بل الحقائق معقولة والاطلاق منزك على ما صح

تنزيله

تنزيله منها ثم الزمهم ان قال لهم ان كلام الله تعالى  
 هو فعله عندكم واصواتنا الكتابيات فعله عندكم  
 وكلام الله اذ لم يظهر عينه على يد النبي وانما الذي  
 تلاه النبي مما تلاه فكلام الله ليس معجزة الرسول  
 اذ القايم بالرسول ليس حين كلام الله فكيف تستدلون  
 باجماع انتم اول من خالف اطلاقه وجانب مقتضاه  
 فلما لم يتم هذه البشاعة وتحققنا عليهم هذه  
 الشناعة انفصل الجباني بان قال كلام الله تعالى  
 هو فعله حروف قاصم قراءة كل قارئ فقد فعل ذلك مع صوت  
 النبي عليه السلام ويفعل مع صوت كل قارئ ثم قال  
 انه مسموع مع صوت القارئ ثابت مع حروف الكتابة  
 غير مرتك واذ اتوا قال القران قارنه تلاوته تلك  
 الحروف فاذا اتوا جماعة قام بالكل كلام واحد  
 مقارفا لتلاوتهم واذا سكت واحد عدم ذلك منه  
 مع قيام بغيره والتزم بهذا القول وجود حروف  
 غير اصوات وهو امر فرض ولم تفهم حقيقته ثم  
 ادعى على العقلاء سماع عالم يسمعه وكيف يختلف  
 العقلاء في المحسوسات ونسبة دعوى سماع الحروف  
 المذكورة كنسبة دعوى رؤيتها في الكتاب فان الكل  
 نزاع في ضروري له سبب وقعت شركة العقلاء  
 في سببه ويدعى الاختصاص في العلم مع المشاركة في  
 السبب والتزم قيام صفة واحدة بذوات متعددة  
 ولو جاز ذلك في هذا المعنى لجاز في ساير المعاني  
**ثم يقول** له الحروف التي اثبتنا مفارقة للاصوات ان  
 كانت مماثلة لها فالدليل على استحالة وجود

المثلين في زمن واحد في محل واحد وان كانت مخالفة للحروف  
القائمة بالتالي فمن حكم المختلفين اذ لم يكن لاحدهما افتقار  
في وجوده الى الثاني ان يجوز وجود كل واحد منهما بدون  
الثاني واذا وجد بدون واحد مع صفة فثبتت هذا  
التلازم واذا لم يقض العقل بتلازم امرين فان ثبت  
فهما على حكم الجواز والعقل لا يقضي بوقوع الجائز بالطريق  
التي توصلت بها الى وقوع هذا الجائز فان قالوا ضرورة  
اطلاق الامة على ثبوت كلام الله تعالى قلنا نعم انه لو  
عرض على احد من الامة ان القايم بتلاوة السالي حروف  
لاستكر ذلك كيف وفي هذه الدعوى جحد الضرورة  
فانا نعلم انتفاء هذا الجائز كما نعلم انتفاء جبل بين ايدينا  
وان جاز في العقل وجوده وعدم خلق ادراك متعلق به  
ولو ساع لمدعي هذه الدعوى ساع لقائل ان يقول انا  
اسمع عنده هذه التلاوة كلاما اخر مخالفا لهذا الكلام  
في التاليف والنظم ولقد صدق صاحب الكتاب اذ قال  
نفس نقل هذا المذهب يعني اللبيب عن رده ثم الزم  
صاحب الكتاب ان القاري اذ اتلا القرآن فهو يلقى  
الرب تعالى الى ان يخلق الكلام وتقرر هذا ان تقول  
ان جاز ان يخلق الباري هذه الحروف التي ذكرها  
فلا يتعين القول بوجودها اذ العقل لا يدرك به وقوع  
جائز ولا قاطع سمعي يدل على وقوعه وان قال لا يجوز  
عدم هذه الحروف عند تلاوة العبد فهو الجاء الرب  
الى خلقها وهذه من فضائحه هذا الذي يمكن ان يقرر  
به الاجاء وان قرر بغير هذا الطريق فلا يتمشى  
فان احتيا رشي عقيب افعالنا لا يكون اجاء السى

الشبع

الشبع عند الاكل والذي عند الشرب فعل لازم لافعالنا  
ولا يكون اجاء الصانع الى فعل فهكذا يقول الخصم ههنا  
ويذهب عنه اشكال الاجاء نعم ان قال لا يصح من الصانع  
توهم خلق الحروف فهذه الاجاء على هذا التأويل والظاهر  
عندي ان الجبائي لا يقول بامتناع هذه الحروف وانما  
اخذه لك من ان الامة لما اجعت على ثبوت كلام الله تعالى  
وامتنع ان يكون ما هو من فعلنا كلامه وامتنع عنده كلام  
قديم لزوم ان يخلق كلاما ضرورة وجوب حمل كلام الامة  
على حصة في الصواب ثم ذكر صاحب الكتاب ان الذي  
قلتم بحديثه انتم في حديثه مساوعدونه وانما النزاع في  
اضافته الى الباري تعالى وانتم لا تقولون بجلوله في الذات  
الارضية فلم يبق الا تسمية لا يبعد جوازها في مقتضى اللسان  
فيسوغ اطلاقها بشرط ورود اذن سمعي في الاطلاق وهذا  
كلام مستقيم ان لم يقل المعترلة ان الكلام يوجب حكما  
وان قالوا انه يوجب حكما فليس النزاع اذ اني سميت  
قال ونحن نثبت وراء هذا الكلام المسلم حديثه كلاما  
ازليا ولا مانع من اطلاق لفظ القرآن على الكلام الازلي  
ولفظ القراءة يطلق مصدر القراء قال الشاعر

محو باسباط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرانا  
اي وقراءة وتسمى صلاة الخبر قرانا لا سيما لها على القراءة  
قال عز من قائل وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا  
وكذلك الخبر المروي ما اذن الله لشي اذنه لبي حسن الترم  
بالقران اي بالقراءة فاذا ن لفظ القرآن لفظ مشترك يطلق  
بأزاء القراءة ويطلق بأزاء المقررة واصله ماخوذ من اجمع  
يقال قرأت الماء في الخوض اذا جمعته فالجمع المؤلف قرانا



باعتبار انه نظم والكلام الازلي قرآنا باعتبار انه جامع  
لكل معنى وفرق بين الجامع والمجموع وان شملها معنى الجمع  
واما ما ذكروه من اجماع المسلمين على ان القرآن معجزة للرسول  
وهذا خارج على الحرف الذي ذكرناه فانهم متمسكون باطلاق  
لفظ مشترك والاشتراك مآدا للفظ لا محالة ومعلوم  
انه الامجاز في النظم ونحن نعلم حدوث الكلام المؤلف  
المنظوم على وجه يخالف اسلوب جميع الكلام على  
اختلاف انواعه مع البلاغة وهي بلوغه نهاية الكمال  
ثم الزمهم حرق الاجماع الذي ذكروه من حيث ان معجزة  
الرسول عندهم لم يسموها احد لان المعجزة يجب ان تكون  
فعلا لله تعالى ظاهرا على يدي المتخدي بالنبوة والكلام  
الذي هو فعل الله تعالى هو اصوات حيث وجدت عدت  
عقيب وجودها والذي تلاه النبي عليه السلام على الامة  
فعله وفعل النبي لا يكون معجزا على ان القرآن عند المعتزلة  
من جنس مقدور البشر وانما الامجاز بالصرف عن المقدور  
ففس القرآن عندهم ليس بمعجزة الرسول وقد اجترأ الرب  
تعالى ان الجن والانس لو اجتمعوا لم يمكنهم ان ياتوا بمثل ما  
هذا القرآن وعندهم ان من تلا القرآن فقه في بمثله فهم  
على كل تقدير متمسكون باجماعهم الذين خالفوه وحرفوه  
وزحرفوه واختلفوا عن رفعتة شبهة اخرى قالوا اذا  
كان الكلام قد يما فقوله تعالى اخلع نعليك موسى  
عليه السلام ولا موسى ولا فعله ولا الواد المقدس  
وباجماع المسلمين ان هذا الكلام الله والقول به في الازل  
هجر وحاصل هذه الشبهة عندي التزام امر معدوم  
وهو الشبهة السابقة وانما زادوها اجبارا ان موسى

بالواد

بالواد المقدس طوى ولا يصح ان يكون به في الازل اذ  
ولا هو ولا الواد المقدس وقد قلنا فيما تقدم لما تكلمنا  
على العلم الازلي ان العبارات تختلف تنبها على المدلول  
الواحد باعتبار المقارنة للمخبر عنه او التقدم او التأخر  
وقدم معنى ذلك مشروحا ثمة فأورده ههنا حسب  
وقوله اذ اوجد موسى كان الكلام خطأ باله هذا يشير  
به الى انه لا يسمى خطا بالاعند وجود المخاطبين وليس  
ذلك يتأني كون الموجود المتوقع وهو معدوم الآت  
معلقا للامر قولهم ان كلام النفس غير معقول فقد  
تقدم اثبات ذلك كلام النفس وذلك دفع هذا السؤال  
ثم قال صاحب الكتاب وجود الاقتضاء من امر عبده  
ودعاه الى امثال امره معلوم بالضرورة فان رده  
الى الارادة او العلم بكيفية نظم الصيغة فقد تقدم  
دفع ذلك وقد اندفعت تشبعتهم واصفحت خيالهم  
وبالله التوفيق **فصل** ذهبت الحثوية المشتمون  
الى النظم الى ان كلام الله القديم حروف واصوات وقد  
نقل صاحب الكتاب ما اشاروا اليه من الخط وهو لا  
لا يفهمون معنى القديم فان الكلام المركب من الحروف  
مالم يسبق بعضها يقصنا لا يكون كلاما معنوا فان كان  
القيام بذات الحق سبحانه عندهم حروفا لا ترتيب  
فيها يكون كلاما معنوا وان كان فيها ترتيب فكيف  
يتعقل في القديم سابق ومسبوق ثم الحروف عبارة  
عن تقطيع الصوت وكيف يتصور ان يوصف القديم  
بالتقطيع وعلى الجملة فكيف مخاطبة من يجيد الضرورات  
ويبنى النظر العقلي بمالك العقول وماخذهم في

صلاواتهم تمسكهم بظاهر خبر روى في الصوت وبظاهر  
 قوله حتى يسمع كلام الله ويمتغون من التأويل وبسماح  
 ما يقود اليه اللفظ **فقول** قد تقدم ان كل ظاهراً  
 ورد على خلاف المعقول فلا بد من ازالة الحمل الظاهر  
 فان بقي احتمال واحد مما يصح في المعقول حمل لفظ الشارع  
 عليه وان بقي اكثر من احتمال واحد وجب الوقف  
 فان وافقوا على هذا الاصل قلنا يجب ازالة هذا الظاهر  
 بمخالفة المعقول ولا يلزمكم بعد ذلك دخول في تعيين  
 حمل اللفظ بل فكل علم ذلك الى الله تعالى وان استغوا  
 من هذا الاصل وهو ازالة ما يخالف المعقول قلنا  
 يلزمكم على هذا الاصل ان لا تزيلوا ظاهر قوله عليه  
 السلام الحجر الاسود يمين الله في ارضه وقوله تعالى  
 وهو معكم انما كنتم فان قالوا علينا ضرورة ان نفس  
 الحجر الاسود لا يكون يمين الله تعالى قلنا فقد اخرجتم  
 اللفظ عن محمله الظاهر لاجل مخالفة المعقول فكما علينا  
 ضرورة ان الحجر لا يكون يمين الله تعالى حقيقة وعلينا  
 ضرورة ان البارئ تعالى ليس معناه في كل مكان بمعنى  
 التحيز والبحث علينا ضرورة ان الكلام المؤلف  
 من الاصوات المنقطعة على نعت الحروف لا يتصور الا  
 ان يكون حادثاً **فقول** لمن نفي الجسمية منهم اليس لما  
 ورد في الحديث قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع  
 الرحمن وقوله تعالى يدها مبسوطتان وقوله عليه السلام  
 خاليا عن ربه من اتاني يميني ابتته هرولة قلت ليس  
 المراد بذلك جارحة ولا حركة وانتفا لا وله معنى  
 ورا ذلك الله تعالى كالم به فهلا قلت لما ورد لفظ

الصوت

الصوت ليس المراد ما سبق الى الفهم منه وله معنى الله  
 اعلم به ويكون التصرف في كل ما ورد في الذات والصفات  
 منطوا واحدا وان ابيتم ذلك فهلا قلتم بالتجسيم جريا على  
 مقتضى الظواهر الواردة وهكذا كل من حاد عن سنن  
 الحق يتناقض اقواله ولا تستمر له قاعدة وعلى الجملة  
 فالاولى بالمرشد لهم ان يتلطف بهم غاية التلطف وان  
 شنع عليهم هذه المقالة وهي لعمرى شنة اثار  
 من انفسهم دواعي التالب والتعصب للصلاة فيمنع  
 ذلك من اصغارهم الى جهة الارشاد وما ذكره صاحب  
 الكتاب من انكار بقاء زبر الحديد اذا الفت جروفا  
 منتهى ليس بعده شئ في القيادة وبالله التوفيق **فصل**  
 ذهبت الحثوية الى ان القراءة هي المقررة والبلو  
 هي المتلو واللتانية هي المكتوب وهذه امن فياوتهم ايضا  
 وقد قال صاحب الكتاب القراءة كسب العبد ثياب  
 عليها اذا كانت مندوبة او واجبة ويجاقب عليها اذا كانت  
 حراما والثواب والعقاب والتدب والايجاب والحضر  
 ايما يتعلق بافعال المكلفين ولا تعلق لذلك بالكلام  
 الاذني والعمى انك اذا سالتهم عن حد الامر فيقولون  
 الامر قول القائل لمن دونه افعل فيقال هل قوله افعل  
 الاستدعاء الفعل منه فاذا قال تعالى فاقربوا وحرم  
 القراءة على الجنب فقد امر بفعل ونهى عن فعل فكيف  
 يكون فعل القيد قدما وهو مستدعي منه تحصيله  
 فان انكروا ان القراءة فعل فتمنع الامر بها والنهي عنها  
 وان اعترفوا بكونها فعلا وقالوا بقدمها فقد قالوا  
 بقدوم الاعراض مع الاعتراف بحدث مجالها وهذا نهاية  
 الغباوة ثم اطلق الوعد منهم ان المسموع عند

قراءتها هو صوت الالة وهذا قياس مذهبهم فانهم اذا  
قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم ذلك فان الصوت هو  
التلاوة وهو عين المتلو عندهم والمتلو هو كلام الله  
فيلزم ان يكون نفس الصوت هو كلام الله وقد ذكر  
في الفصل الذي يلي هذا ان المقروء قد تم ويعني بالمقروء  
مدلول اللفظ المنظوم ومن لم يفرق بين الدليل  
والمدلول فليس عنده من التحصيل شئ وقد ذكره  
بعد ذلك في فصل اطلاق الامة ان كلام الله تعالى  
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور  
ومسموع منزل ومهما اطلقت الامة فاطلوقه  
متعين ولكن لا بد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تاباه  
العقول فكونه مقروءا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة  
والقراءة عليه ومعنى كونه محفوظا في الصدور اشارة  
الى تعلق العلم به ولا بد من نفى الحلول في ذلك ومعنى  
كونه مسموعا يجتمل سماع ما دل عليه ويجتمل انه سمي  
المعزوم عند المسموع مسموعا وقد يطلق السمع على تلقى  
الكلام بالقبول والانقياد والطاعة يقال فلان  
مسموع القول اذا كان قوله مقبولا عند الحاكم او اللطاف  
ومعنى كونه متنزلا بمعنى انه نزل به الملك وليس  
معنى نزول الملك به انه انتقل بانتقاله ولا زایل ذات  
القديم فهو محال والانتقال من علو الى سفلى محال  
على المعاني كلها قد يميزها وحد يثها فلانه اذا اطلقت لفظ  
النزول يكون من ازالة هذه الحمل المحال واذا تعين احتمال  
حمله عليه والاوكلنا علم ذلك الى الله كما سبق التنبية  
عليه **فصل** كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع

معلقاته

معلقاته وكذا لك كل صفة من صفاته منعوته بالوحدة  
والبرهان على ان كل صفة من صفاته واحدة انها ان  
تعددت اما ان تعدد تعدد امتنا هيا او غير امتنا  
والتعدد بعدد غير امتنا يلزم منه دخول ما لا  
يتأهي في الوجود وهو محال والتعدد بعدد امتنا يؤيد  
ان يتوزع ما لا يتأهي من المقلقات على المتأهي  
وهو محال فلزمت الوحدة واستدل صاحب الكتاب  
على ذلك بما تقدم في العلم والقدرة شر اورد على نفسه  
ما هتا مطالبة بتعدد الوحدة في الارادة والكلام  
وذلك ان ماخذ الوحدة عنده السمع وقد ثبت  
الاجماع على انتفاء قدرتين وعلمين وقال ما وجه  
ذلك في الارادة والكلام مع ثبوت اختلاف في الوحدة  
لها **واجاب** عن ذلك بان كل من قال بالكثرة فهو  
يثبت الحدوث اما اثبات الكثرة مع القدم فهو مستقيم  
على نفيه هذا جملة كلامه وهذا الاستدلال غير  
مستقيم اصلا اما اثبات الوحدة في العلم بالاجماع  
فهو قد نقل عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي في غير  
هذا الكتاب ان للباري تعالى علوما لا يتناهي  
فكيف يثبت الوحدة واما اثبات تعدد في الكلام مع  
القدم فقد نقل عن عبد الله بن سعيد بن كلاب ان  
الكلام اسم لسبع صفات امر صفة وهي صفة  
وحر صفة وكذا لك الاستخار والوعد والوعد  
والندا والكل قديم عنده فكيف يدعي ثبوت الوحدة  
مع القول بالتعدد مع القدم وانما مال هو والقاضي  
قبله الى السمع لضيق مسالك العقول عليها وذلك

بالاجماع

ان العلم الواحد قد قام مقام علوم مختلفة ولم يقم العلم  
 مقام القدرة والارادة وان اعتذر عن ذلك بان الاختلاف  
 راجع في العلم الى اختلاف المتعلقات والاختلاف بين  
 القدرة والعلم اختلاف من حيث النوع والاختلاف  
 من جهة المتعلقات يزول فيما هم متعلقه فيقال  
 الطلب والحيز ايضا مختلفان من حيث النوع واما  
 الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب والاختلاف  
 من حيث المتعلق والاستخبار والوعد والوعيد  
 يرجع جميع ذلك الى الحيز فارتدت الاقسام كلها الى  
 الطلب والحيز قال من نض مذهب الشيخ ابي الحسن  
 لم تنحصر اقسام الكلام فكما جازرد الاقسام الى  
 القسمين جازان يكون في العقل قسم اخر نسبه الى  
 القسمين في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين  
**قيل** ولم تنهى اقسام المعاني فيجوز ان يكون في العقل  
 معنى نسبه الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى ساير  
 العلوم **فان قيل** يلزم ان يضاد وان لا يضاد **قيل**  
 وهذا مطرد ههنا فان الحيز لا يضاد النهي والامر يضاد  
 فلو كان معنى واحد حيزا طلبا لاضاد ولم يضاد وذلك  
 هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول فلما لم يستقم  
 لهم الجرى على هذا المسلك في العقل صار قوم الى القدر  
 في الكلام هربا من لزوم هذا المحال وسار قوم الى  
 الالتجاء الى السمع ولم يتمشى كما قررناه فانه لم يتحقق  
 فيه اجماع من الخاصين في علم الاصول وهم علماء  
 الامة فيه واما سلف الامة فلو ادعى عليهم القول  
 في التعدد تمسكا بظاهر قوله اخذ الجرح قبل ان تنفد

كلمات

٥١١

كلمات دني وغيره من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم  
 وعلى الجملة فدعوى الاجماع فيه قلبي لا يكاد يصفو  
 لمدعيه اصلا وسلك العقل كما ذكرت لك واما  
 مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب ففيه بعد من  
 حيث ان الاستخبار والوعد والوعيد ايل الى الحيز فان  
 الاستخبار اما ان يكون من الله تقريرا فهو حيز والامر  
 على حكم الاستفهام لا يليق بعلوم الضوابط وان  
 اريد به طلب الاحبار فيقول الى الامر والوعد حيز  
 عن الثواب والوعيد حيز عن العقاب واختلاف  
 المحيزات لا يتغير به حقيقة الحيز والتزم الاستاذ  
 ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الحيز ليستقيم  
 القول له بالوحدة فقال الامر حيز عن تحتم الفعل  
 والنهي حيز عن تحتم التبرك وهذا فيه نفي حقيقة  
 الاقتصار والطلب ففيه نفي الامر والنهي وقول  
 القائل الحيز عن تحتم الفعل امر والحيز عن تحتم التبرك  
 نهى **فنقول** هذا لا يصح لوجهين احدهما ان التحتم  
 ليس قضية في العقل ليخبر عنها وحق الحيز ان يتعلق  
 بالشيء على ما هو به فان تحتم الحيز عن تحتمه والثاني  
 ان من اقسام الامر والنهي التبرك والكراهة وليس  
 فيهما تحتم **وان قيل** انه حيز عن الثواب دون العقاب  
 فليس ذلك من ضرورة التكليف عندنا فلو قدرنا  
 عدم الثواب للزم ان لا يتعقل معنى التبرك والكراهة  
 وهذا باطل والعجب ان من طرقه على اثبات الكلام  
 ان كان قال ان الباري ملك مطاع ولا يتم وصف  
 الملك الا بالامر والنهي فكيف يذكر ما يلزم منه نفي

استفهام

الامر والنهي وهو حق الامر الملك الذي به استمر ثبوت  
الكلام لله عز وجل وعاية ما ذكره احتمال فلو قيل  
له ان لكلام الله صفتين احدهما طلب والاخرى  
حرف فيدريج تحت الطلب الامر والنهي ويندرج تحت الخبر  
بقية الاقسام لم يجد له مدفعا وما ذكره الامام من  
طريقتين السمع قد بينهما على ضعفه قال المحقق ان ذلك  
من مواقف العقول والله تعالى المسئول ان يعرفنا به  
ولا يفتننا في ديننا وبالله التوفيق **فصل** امتنع  
انتمنا من اطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع  
بعضها بعضا ومع الذات والمعتزلة من وراء الزام  
الغيرية لا نتمنا قائلين ان كل موجودين غيران واذا  
انتمنا الصفات موجودات فقد انتمنا غير الباري  
قد يما والامة متفقة ان لا قديم الا واحد واذا اتم  
قدما فقد خالفتم الاجماع وهذه المسئلة اداها ترجع  
بعد انتهاء المباحثة الى المشاحة في العبارة فان لفظ  
الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم باحدهما  
مع الذهول عن الثاني وقد يطلق على ما يصح وجوده  
مع عدم الاخر وهو العرف العام فانه في اللسان يقال  
زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته ولهذا قال  
اهل العربية ان المبتدأ هو الخبر فاذا قال القائل زيد  
قائم قالوا القائم زيد وزيد عين القائم لا غيره واذا قال  
القائل ليس في البيت الا زيد وما في البيت سوى واحد  
لا يمنع هذا الاطلاق وان زيد اذ كان الواحد موصوفا  
بصفات من كون وثوب وطعم وغير ذلك وان حكموا

بانه  
اشتم

بوحدة

بوحدة من وجد في البيت فلك ذلك قول الامة القديم  
واحد يتنا وله بصفاته ومقصود الجمع قطعاً  
موجود آخر قديم غير الباري تعالى الموصوف بصفات  
الكمال ولو نظر المعتزلة الى صحة ان يعلم احدهما مع  
الذهول عن الثاني لزمهم ذلك في الاحوال فانه يجوز  
ان يعلم العالم افتقار الجائز الى مقتضى شئ ينظر بعد  
ذلك في كونه عالما قادرا وما علمه اولاً لم يجامعه الا  
الثان فيها علمه تاسيا ومع ذلك لم يصح اطلاق لفظ  
الغيرية عليه وكذا ان يعلم كونه قادرا من جهل كونه  
عالما مريدا او من ذهل عن كونه كذلك ولم يكن في  
ذلك معنى الغيرية فان قالوا الاحوال غير موجودات  
ومن حق الغيرين ان يكونا موجودين **فمنقول**  
قال المعنى الذي اشترنا اليه من صحة وجود اهدهما  
بدون الثاني لا يد من الوجود واما مع القول بان لفظ  
الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم باحدهما  
مع الذهول عن الثاني يطرد في الاحوال وقد قدم  
صاحب الكتاب على الكلام في هذا الفصل معنى الغيرين  
وقد كان قدما الاصحاب يقولون ان الغيرين كل موجودين  
صح وجود احدهما مع عدم الثاني ونقل ذلك عن الشيخ  
ابي الحسن فورد عليه سؤال وهو ان الدهري المعتقد  
قدم العالم وبقائه تفرق تغاير الجواهر ضرورة مع  
انه لا يجوز عدم شئ منها فامتنع المتأخرون لاجل  
هذا السؤال من حد الغيرين بذلك وقالوا ان الغيرين  
كل موجودين يجوز مفارقة احدهما الثاني بزمان  
او مكان او وجود او عدم وهذا الذي ذكره

حد

المتأخرون ليس مجرد بل هو تقسيم ينافي صناعة احد  
 ولين قال المنتصر لهم جواز المفارقة امر شامل لهذه  
 الجهات وهو مورد التقسيم والتنوع وهو كاف فنقول  
 المفارقة تكون بالزمان والمكان والمحل والوجود  
 والعدم ولكن لا يكون الا بالتقاسيم المذكورة ام يكون  
 جواز المفارقة بعين ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وعند  
 ذلك يكون من جملة الافتراق ايعلم احدهما ويجعل الثاني  
 واذا جاز ان يفترقا في ذلك فمن حد بمطلق المفارقة  
 دخل فيه ما ذكرناه فيحتاج الى هذه التقاسيم ليختص  
 جواز المفارقة بها المميز عما يخالف عرضه في هذا  
 الضرب وعند ذلك يخرج عن حكم احد والذي اراه  
 ان السؤال الذي لاجله رغبوا احد الاول غير واقع  
 فان الخصم الذي هو الدهري يقول ان العالم ممكن العدم  
 باعتبار ذاته وانما هو واجب عنده باعتبار غيره  
 فصح وجود احدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا  
 سبل الى انكاره ولا يظن في ذلك امتناع العدم نظرا  
 الى المقتضى فلم يكن الدهري في الحقيقة لما علم الغيرين  
 يمتنع من تجويز عدم احدهما مع وجود الثاني باعتبار  
 ذاتيهما فحصل احد صحيحا ولكن مع ذلك ليس هذا احد  
 حقيقيا وانما هو رسم ماخوذ من حكم الامكان للزوم  
 للماهيات فانه يجوز ان يعلم ايها غيران مع ذهوله  
 عن عدم كل واحد منهما ولو كان حدا حقيقيا لما انقل  
 بدونه هذا على طريقة اصحاب المنطق وعلى طريقنا  
 فاحد الحقيقى ذكر احض وصف المحدود وجواز العدم ليس  
 هو احض وصف الجوهري فلم يكن الارسما المعنى الغيرين

واذا

واذا ثبت ذلك فاطلاق لفظ الغيرين مع ايها  
 لمعنى لا يصح على القدم لا يجوز فلا يقال ان الصفات  
 غير الذات لما فيه من الابهام لمعنى الممتنع عليه ولا يقال  
 انها هي هو لان ذلك نفي الصفة وهذا ارجع الى الامتناع  
 من اطلاق العبادات ولا يرجع ذلك الى امر معنوي ولهذا  
 صدر صاحب الكتاب الفصل بتسميتها مفارقة فاشرك  
 ان الكلام في التسمية وقد اطلق القاضى على الصفات  
 بانها مختلفة وذلك نظر الى الحقيقة اذ لا تسد احدهما سد  
 الاخرى وثبت لكل واحد منها من الصفات النفسية مالا  
 يثبت للاخر فان القدرة والعلم والارادة من الصفات  
 المتعلقة والحياة ليست من الصفات المتعلقة والعلم يكثف  
 العلوم على ماهوية والقدرة يتاق بها اليجاد ومن حكم  
 العلم مضادة الجهل والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل  
 والعلم بصاده ولا يضاد العجز وهذا الامر فيه نعم ان  
 وقع الكلام في جواز الاطلاق فماخذه السمع وطريقه  
 نفي الابهام بالمحال عليه وهو غير متجه ولا يطلق عليه  
 الا ما اطلق على نفسه **فصل** ذهب القدماء من  
 ائمتنا الى ان البقاء صفة معنوية للباقي وذهب بعض  
 المتأخرين الى انها صفة نفسية وهو الذي ارتضاه المعتزلة  
 والتحقيق خلاف الفريقين وقد نقل عن القاضى انه خالف  
 مشايخه في القول بان الباقي باق ببقاء وقال الله تعالى  
 يعلم اني لم اخالف مشايخي لا ذكر وانما التقليد في اصول  
 الدين ممتنع واعلم ارشدك الله ان القول بان الباقي باق  
 ببقاء لا يد فيه من هدم اصل من قواعد الكلام وذلك  
 ان صفات الباري باقية فاما ان يقال هي باقية لفظيا

ففيه ابطال عكس العلة واما ان يقال هي باقية بقاء  
يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى واما ان يقال هي  
باقية بقاء يقوم بالذات فيجب الحكم لما لم يتم به وايضا  
فان للبقاء باق فهو اما ان يكون باقيا بنفسه ففيه ابطال  
عكس العلة او بقاء يقوم بالبقاء فيكون بقاء البقاء  
باقيا ويتسلسل ولا يتحصل فلم يستقم القول بانه من  
الصفات المعنوية واما من قال ان الباقي باق لنفسه  
فلا يستقيم له ايضا ذلك من حيث انه لا يتحقق معنى  
كون الجوهر باقيا في اول زمن حدوته وكيف يتخلف  
عن الشيء في اول زمن حدوته صفة نفسية فليس  
المراد بالبقاء الاستمرار زمين على الجوهر والذي  
سلبناه عن العرض وان اطلقنا على الازلي كونه باقيا  
فلا يستقيم ان يراد به نسبة زمانية فالمراد به ان لا يطرأ  
عليه عدم فهذا الباب هذا الفصل وقد مثله صاحب  
الكتاب بتسمية الجوهر قد بما اذا تواتت عليه الازمان  
والدهور ولا يسمى بذلك في اول ازمته حدوته وقد كان  
قدما الاصحاب يستدلون على ان الاعراض لا تبقى بانها  
لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية وفيه قيام  
المعنى بالمعنى وهو محال فلما منع المتأخرون كالمقاضي  
ومن بعده ان الباقي باق بقاء لم يستقم هذه الطريقة  
على اصولهم في استحالة بقاء الاعراض فاحتاجوا ان  
يستدلوا على استحالة بقاء الاعراض بدليل اخر غير هذه  
الطريقة لانهم منغوا ما يشب عليه فقال صاحب  
الكتاب لما توجهت عليه الطلبة لوبقي لما صح عدمه  
وبين التلازم بانه لو عدم اما ان يقدم بالعدم شرط

او

او ضد او فاعل وهذه قسمة غير حاصرة وانما هو  
احد مذهب الناس في عدم الجواهر فذكرها هنا  
اقاما فان الناس في عدم الجواهر على مذاهب ثلاثة  
مذهب المعتزلة ان العدم انما يكون بصدقه ولهذا قالوا  
ان الجواهر انما تقدم بقاء بقاءها ولا يجوز عندهم  
ان يقدم بعض الجواهر دون بعض لان المعنى المتضاد لها  
لا يقوم بمحل فلا اختصاص لها بجوهر دون جوهر  
المذهب الثاني لاصحابنا ان العدم لفقدان الشرط  
وهم في ذلك فرقتان احدهما يقول بان شرط استمراره  
وجوده قيام البقاء به فاذا عدم البقاء لزم عدمه  
والفرقة الثانية يقول شرط استمراره خلق الاعراض  
فيه فاذا لم يخلق عرض فيه لا يصح خلوه عنه لزم  
عرضه عدمه المذهب الثالث نقل عن القاضي انه  
يعدم بالفاعل والاولى ان يجر هذه الطريقة بقسمة  
دايرة بين النفي والاثبات فنقول لو عدم لم يخلو  
اما ان يكون عدمه عدما جايزا او واجبا ويشتمل ان  
يكون عدمه واجبا اذ الواجب لا يصح عليه البقاء وقد  
فرضوا واجبا باقيا وان كان جايزا فلا بد له من مقتضى  
والمقتضى اما ان يكون نفي او اثباتا والنفي لا اقتضاء  
له ويدخل فيه عدم الشرط لان عدم الشرط يدل على  
عدم المشروط ولا يقتضى عدمه ونحن في تقسيم  
المقتضى بل في تقسيم ما يدل والاثبات اما ان يصح  
اولا والصند لا يجامع الصند ولا يصح ان يقوم بالمحل  
الا في حال انتفاء صنده فيمتنع احواله عدمه على  
وجود صنده ولان التضاد من اجابين محقول

ده

فان كان الطارى بعدم الكائن في المحل لانه صده  
معقولية الصدية ثابتة للاول وهو ما باعتبار قدر  
الاعدام فيجب ان يساويه الكائن في الاعدام جهة الاعدام  
فعد ذلك من يمنع من وجود الطارى وفي ذلك استناع  
سبب العدم وان لم يكن صدا فلا يمنع اما ان يقتضى العدم  
بايثار واختيار اول والموت المختار لا بد له من فعل والعدم  
نفس محض فلا يصح ان يكون فعلا والمقتضى لا بايثار  
فاما ان يقوم به فيقوم المعنى بالعنى ويلزم منه ان يجامع  
وجوده وجوده واذ لم يقتض عدمه في زمن الجامعة  
فلا يقتضى بعدها لانه معقولية الاقتصار ثابتة  
للموجب باعتبار ذاته ولا يصح ان يختص الاقتصار  
بغز من دون زمن وانما قلنا انه يلزم منه ان يجامع وجوده  
وجوده لانه لا يصح ان يقوم به حالة عدمه فلا يقوم به  
الاحالة وجوده وفيه الجامعة المذكورة فهذا تحرير هذه  
الطريقة على الوجه المذكور **واعلم** ان القاضى يصح ان  
الفاعل بعدم فقبل له قد بطقت الطريقتان في استحالة  
بقاء الاعراض فماد ليك على استحالة بقاها فقال است  
اشت هذه المسئلة ولا انفسها فليس الا الوقف فيها وهذا  
تمام الكلام في هذه المسئلة ومن لم يملك طريق القاضى  
في صحة انتساب العدم للفاعل تمت الطريقة له وحزم  
باستحالة بقاء الاعراض وكانت الاعراض واجبة العدم  
في الزمن الذي يلي حالة حدوثها وجواهر انما تقدم صده  
عدم الاعراض فحامل القول عنده ان العدم انما يطرأ  
على الجائزات بوصف الوجوب اما العرض فلا نه غيره  
قابل لان يستمر الوجود عليه زمنين وجواهر لا يصح

تفى

وجوده

وجوده دون عرض وما امتنع وجوده وجب عدمه  
وزعمت المعتزلة ان جهة العدم انما هو الصد الا فيما  
استحال بقاءه من الاعراض كالاصوات والارادات فلو  
يستقيم لهم ان عدمه بالصده وقالوا ان الجواهر صده  
ينفى وجودها وهو معنى قايم بنفسه ولا اختصاص  
له بجوهر دون جوهر وقالوا على مذاق ذلك لا يجوز ان  
يعدم بعض الجواهر دون بعض بل لا بد من عدم الكل  
عند وجود صده الكل ففى ما ذكره مخالفة احكام  
المعاني التي يستحيل قيامها بنفسها واثبات حكم لما لم يقم  
به المعنى الموجب له والا لما متصل بمجمله واثبات التضاد  
لاعلى المحل ولو قيل لهم ما وجه اختصاص التضاد بالجواهر  
لم يجبه والبيان سبيلا فان قالوا لان الجواهر لا فى محل  
والفناء لا فى محل فكان له نسبة الى الجواهر بهذه  
الجهة فيلزمهم ان يضاد وجود البارى البارى لانه  
ايضالا فى محل ثم قد بينا ان العدم بالتضاد لا يصح لانه  
مشترك بين الصدين فان كان الطارى بعدم ما قبله  
لانه صده فنه جهة حاصلة في الكائن تمنع من  
وجوده وهذا واضح للتامل **باب القول في معاني**  
**اسماء الله تعالى عز وجل** قدم الكلام في اسماء الله  
عز وجل الكلام في الاسم والتسمية والمسمى والوصف  
والصفة وهذا الفصل الكلام فيه يتعلق باللفظ  
والنظر فيما يتعلق بالوضع اللغوى ولا شك ان معنا  
لفظا ومد لول لفظ ووضع لفظ فالتسمية تطلق على  
ذكر اللفظ وعلى وضع اللفظ والاعلى المعنى والاسم  
يطلق على اللفظ وعلى مد لول اللفظ وكذلك الوصف

على



يطلق على قول الواصف وعلى المعنى القايم بالمحل والصفة  
تطلق بأزاء المعنيين ايضا ولا شك في جميع ذلك وإنما  
اختلف في أي المحامل هو حقيقة وفي أيها هو مجاز فصار  
اصحابنا إلى أن لفظ الاسم حقيقة في مدلول اللفظ ،  
وهو المسمى ومجاز في التسمية وهو اللفظ وكذلك  
الصفة حقيقة في المعنى القايم بالوصف وقد يطلق  
على اللفظ مجازا وهو الوصف وصارت المعترلة إلى  
خلاف ذلك فقالوا الاسم حقيقة في اللسان في اللفظ  
وقد يطلق على المسمى مجازا والوصف والصفة يرجعان  
عندهم حقيقة إلى قول الواصف وهذا الاستاذ أبو  
منصور إلى أن اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ  
حقيقة وعلى مدلوله حقيقة ويطلق لفظ الصفة على  
اللفظ حقيقة وعلى المعنى القايم بالوصف حقيقة ،  
واستعمل طريق الفرقين فاما من قال ان الاسم حقيقة  
في اللفظ فاستدل على ذلك بوجوه منها ان الاسم من حيث  
اللسان مشتق من السمو او من السمة وهي العلامة على  
اختلاف بين اهل العربية فان كان ماخوذا من السمة  
وهي العلامة فامارة الشيء وعلامته لا بد وان يكون  
مغايرة له وان كان ماخوذا من السمو وهو العلو فعناه  
انه سمي بمسماه فارضه وكشف معناه وذلك لا يتحقق  
الا في اللفظ فيلزم ان يكون حقيقة في اللفظ الوجه  
الثاني ان من سأل عن اسم شخص معين فقال ما اسم  
هذا الجواب ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه  
ولو كان خلافاً لذلك لعد من اجاب بذلك مخوذاً ولا  
يجده احد من اهل اللسان حايده عن حقيقة الوجه

الثالث

الثالث ان الامة قاطبة مجتمعة على ان لله تسعة وتسعين  
اسما والباري تعالى واحد والقول بان الاسم هو  
المسمى يلزم منه تعدد الآلهة وهو محال واما من  
قال بان الاسم هو المسمى فاحتج بقوله تعالى سبح اسم  
ربك الاعلى وبقوله تبارك اسم ربك ونظير ذلك  
الآيات الدالة على تنزيه الاسم وتعظيمه واصافة  
العبودية اليه ومعلوم ان المسيح المقدس المعظم انما  
هو مدلول اللفظ لانفس اللفظ وقد يستدلون  
بقوله ما تعيدون من دونه الا اسما سميتوها اسما  
واماؤكم ومعلوم ان القوم انما عبدوا الاصنام لا الالفا  
**وقد قال** بعض ائمة العربية وهو عمر بن المثنى ،  
الدليل على ان الاسم هو المسمى قول لبيد بن ربيعة  
الى الكحول ثم اسم السلام عليكم ومن سلح حولا كاملا  
ولا يريد الشاعر ان اللفظ عليهم وانما مدلوله عليهم ،  
قالوا وقد اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور اختلاف على  
ان لله تعالى في ازالة الصفات والاسماء الحسنى وعلى ما قال  
الخصم ليس لله في ازالة اسم وذلك مناقض لما درج السلف  
عليه واجابوا عن كلمات الاولين بان الاسم قد يطلق  
ويراد به التسمية وعليه يحمل قوله ان لله تعالى تسعة  
وتسعين اسما وقد يقولون ان المدلولات متعددة فان  
التسمية قد يطلق على الذات وقد يطلق على الصفات  
وقد تطلق على الافعال وقد تطلق على سلب وهي اسما  
التنزيه وقد تطلق على اصافة وذلك متكرر وهو مدلول  
اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات التي تكثر اعتباراتها  
استفاء مدلولات لهذه الالفاظ اذا احصا بها امر

ظ

فقد اعذر

زائد على الذات قال الاستاذ ابو منصور كما قلتم ان  
 الاسم يطلق ويراد به التسمية وعدد تموه انفصالية  
 فالاسم يطلق ويراد به المسمى فيكون انفصالية عما تمسكتم  
 به من الاثني المذكورة مع ان قوله ما تعبدون من دونه  
 الاسماء سميتوها يمكن تاويله وهو ان الاصنام لم  
 يثبت لها وصف اللوهمية وانما واهتم و صنعت ما  
 هذا اللفظ عليها فكانتم ما عبدتم الاسماء و صنعتوها  
 لا ما ثبت حكم الالهية في نفسه وا حق الذي لامراء  
 فيه ان اللفظ مشترك بينهما فلا معنى لتنازع لعدما  
 للآخر وان نظر الى غلبة استعمال اهل العرف او الشرع  
 فالوشك في اطلاقه في الجهتين فلا معنى للتنازع بين  
 اخصيين وكذا قال اصحابنا ان من ادعى انه ليس لله  
 تعالى صفة الالهية في ازاله فقد خرق اجماع الامة  
 قال الاستاذ ابو منصور لا شك ان الصفة ههنا اطلقت  
 على ما قام بالموصوف ولا يمنع ذلك ان تطلق الصفة على قول  
 الواصف فالحق ان لفظ الصفة مشترك فقد يطلق على  
 اللفظ صفة كما يشير اليه اهل العربية وقد يطلق على المعنى  
 القائم بالموصوف كما ذكر اصحابنا على ان لفظ الصفة فيها  
 قام بالموصوف اكثر استعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف  
 رجل لم تذكر صفة ولهذا يقال ان السائل اذا سأل من صفات  
 الشيء لم يكن قصده الالفاظ الدالة على معانيه وانما مقصود  
 انه موصوف بالعلم او الجهل او السواد او البياض فتاملوا  
 ترشدوا ان شاء الله **فصل** فيما يجوز اطلاقه على  
 الله تعالى قال ما ورد الشرع باطلاقه اطلاقه وما ورد  
 بمنعه منعاه وما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منع

نوقفنا

نوقفنا فيه وذهب بعض اصحابنا الى ان ما لم يرد فيه  
 اذن ولا منع فهو ممنوع وهذا مدخول فان المنع حكم شرعي  
 والاحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل فاثبات  
 المنع من غير سمع تلتقي الاحكام من غير مداركها عندنا  
 تناقض في القول وفضل المتأخرون في هذا القسم بين  
 ان يكون ما لم يرد فيه اذن وهو غير موهوم بمعنى يستحيل  
 عليه وبين ان يوهوم بمعنى يستحيل على الله تعالى  
 يجوز في الاول ومنع في الثاني وهذا ايضا من الطراز  
 الاول فان التحريم والتحليل انما يوحى من السمع غير ان  
 الاجماع على امتناع اطلاق ما يوهوم فوجدنا فيه ما خذا  
 سمعيا وما لم يوهوم لم يخز فيه ما خذا سمعيا فوجب الوقف  
 عن الحكم فيه وليس الوقف جزما بالانكشاف بل شك  
 في استفاء الحكم فيه وقد اطلق ائمتنا على ان القياس  
 في اسماء الله تعالى الحسنى فانحصر مداركها في الكتاب  
 والسنة واجماع الامة وهل يشترط ان يكون الخبر الوارد  
 في السنة في اسماء الله الحسنى متواترا الصحيح انه غير  
 مشروط فان الجواز حكم يمكن اخذه من اخبار الاحاد  
**فصل** نقل عن الشيخ ابي الحسن وجه انه قال اسماء الله  
 منها ما يقال هي هو وهو مواد التسمية فيه على ذاته  
 ومنها ما يقال انه غيره وهو مواد التسمية فيه على  
 افعاله كالتحاليق والرازق ومنها ما يقال انه لا هي هو  
 ولا هي غيره وهو كل مواد التسمية فيه على صفة  
 من صفاته وذهب بعض اصحابنا الى ان كل اسم له  
 فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته او اشعرت

لايجري

بصفته او بفعله وقال على مذاق ذلك الخالق هو الذات  
 الفاعلة لا الخلق والرازق اللفظ فيه يدل على الذات  
 الرازقة لا الرزق وقال الامام المرتضى عند تاراي شيخنا  
 ابي الحسن فان اللفظ اذا دل على امر غير سلب فقد دل  
 على ثبوت واذا لم يكن الثبوت راجعا الى الذات ولا الى  
 الصفات فقد دل على مغاير للذات فصيح ان يقال ان التسمية  
 دلت على غيره والحقيق ان لفظ العالم والخالق والرازق  
 كل ذلك يدل على الذات فتارة يدل عليها باعتبار ذاتها  
 وتارة يدل عليها باعتبار قيام صفة بها وليس تسمية العالم  
 للعلم وانما هو تسمية للذات التي قام بها العلم وليس تسمية  
 الرازق للرزق وانما التسمية فيه لفظ يدل على الذات التي  
 صدر منها الرزق فالسمية اذن الذات باعتبار نسبة امر  
 اليها ولا تطلق التسمية عند انتفاء هذه النسبة الى الذات  
 فان اراد الشيخ بالمغايرة انه توقفت تسمية الذات على امر  
 مغاير فصحيح وان قال اللفظ المعول عليه تسمية مدلوله  
 ما يغاير الذات فليس كذلك وكذلك يعول في اللفظ الدال  
 على صفة من صفاته ان كان يزعم ان التسمية تتوقف على  
 ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح وان زعم ان مدلولها ما ليس  
 هو ولا هو غيره وهو الصفة فليس بصحيح بل تسمية  
 العالم والقادر مدلولها هو الذات القادرة والعالمية  
 فتوقف اشعار التسمية على ثبوت الصفات التي لبيت  
 هي الذات ولا هي غيره وتكون اللفظ يطلق على الذات تارة  
 عند وجود صفة ازيلية وتارة لا يطلق ليس بجديد في  
 اللسان والله الموفق وبه نستعين وعليه نتوكل

**واعلم**

**واعلم** ان الكلام في اسما الله تعالى بحث عن معنى  
 لفظ فلا بد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من  
 اللفظ عند اطلاقه ولا يكفي ذلك في معرفة اسمائه  
 اذ اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته وقد يكون محمولا  
 على مجازه وقد يعرف انصرافه من احقيقة الى المجاز  
 باحالة العقل حمله على حمة حقيقته فاحتاج المتكلم  
 في هذه الالفاظ الى ان يكون عارفا بمسالك العقول  
 ليعرف المجال فيصرف اللفظ عنه وكثيرا ما يكون ذلك  
 في الالفاظ الدالة على ذاته وصفاته فانظر ذلك وتامله  
 ترشد ومن حق الباحث عن هذه الالفاظ ان  
 يعرف الالفاظ وانها لا مترادف بل لكل لفظ خصوصية  
 وقد تكون اخصوصية بفصل في احد المسميين وقد  
 يكون بنوع مبالغة في بنية الكلمة في مدلول اللفظ  
 لا توجد في غيرها وقد يكون بزيادة مبالغة مع اشتراك  
 للنظيرين في الدلالة على المبالغة على المعنى فافهم ذلك  
 قبل الخوض في الاسماء **واعلم** انه بحر خضم لا يدرك  
 ساحله ولكل احد منه مشرع على مقدار فهمه وقد  
 ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل  
 الجنة اعاننا الله واياك على ما يقرب اليه **اما الله**  
 فقد اختلف الناس في معناه وانه من الاسماء المستترة  
 او هو اسم علم فذهب المحققون الى انه اسم علم وقال  
 اخرون انه اسم مشتق فاختلوا في اشتقاقه فقال  
 قوم اصله الاله ومعنى الاله الذي يوله له اي يعبد  
 وقيل الاله ما خوذ من الوله وهو الحيرة وهو تعالى

حارت العقول فيه وقيل انه لاه ادخلت عليه لام  
فصار الاله ثم ادعت احدى اللامين في الاخرى  
ومن الناس من قال هذه اللام التي ادخلت عليه  
هي لام التعريف وقال آخرون هي لام التعريف التخييم  
والتعظيم هذا تصرف الكوفيين وقال قوم من  
البصريين اصله لاه ماخوذ من قولهم لاهت الشمس  
اذا ارتفعت وانشدوا

ولاهك قد يغشى العثيرة نوره ونورك نور في الجديين ساطع  
اي سوددك وعلوك وعظم شانك فادخلت عليه اللام  
على النعت المذكور والصحيح انه اسم علم ولا مانع من ان  
يكون مشتقا في اصله ثم يوضع على جهة العلمية والدليل  
على انه علم امتناع النعت به ونفته بجميع الاسماء  
وذلك من احكام العلمية الرحمن الرحيم اسمان مشتقان  
من الرحمة وهما من ابنية البالغة كالقديم والقديمان  
غيران وزنه ففلون يظهر انه ابلغ من لفظ ففعل فقد اخص  
بزيادة مبالغة والرحمن من الاسماء المختصة التي لا تطلق  
الا على الله وان اطلق على مسئلة فانما اطلق مقيدا بالهامة  
ففعل رحمن الهامة وعد ذلك من من هو ساه حيث استقل  
من دعوى النبوة كذبا الى دعوى الرحمانية جرأة وعسوا  
واما الرحمة فلا تطلق على الله بمعنى الرافة والتحنن وانما  
تطلق عليه بمعنى ارادة الحزن والانعام على عبده فتكون  
من الاسماء الدالة على الصفات او ترجع الى نفس الانعام  
والاحسان فترجع الى الافعال وبعض الناس يذهب  
الى ان الرحمن يعم الكافر والمومن والرحيم مختص باحد  
الآخرة

الرحيم

الآخرة وهو مختص بالمؤمنين وهذا لا يؤخذ من  
اشعار اللفظ فان صح في ذلك توقيف بشرى جاز  
ان يكون مدركا لذلك ومما ذكره بعض الأئمة في  
الاسماء بهلف العبد يخص من معنى الاسم فيرى  
في معنى الله التآله والحيرة ويرى في معنى الرحمن  
عموم الاحسان لكل عبد حر او في معنى الرحيم  
الموعظة والدعاء الى الصراط المستقيم وليس في  
هذا ما نكره **الملك** اختلف اصحابنا في انه يرجع  
الى الخلق او القدرة على الخلق فالذي ذهب اليه  
الشيخ ابو الحسن انه ذو الملك والملك هو الخلق وذهب  
القاضي ومن تابعه من المحققين الى انه راجع الى  
القدرة وكذلك اذا قيل العبد يملك فعناه انه  
مقتدر على الاستغناء بالعين المملوكة متى اراد غير  
ان الشرع تخصيصا في ذلك فانه لا يطلق على القدرة  
على الاستغناء المحذور ملكا وانما يطلق اذا كان  
الاستغناء بالمقدور مباحا في الشرع وكذلك ملوك  
الاقاليم لما اقدروا على التصرف في البلاد وقيل لهم ما كوت  
لها هذه طريقة القاضي ومن تابعه واورد عليهم من  
الترجم مذهب الشيخ ابو الحسن ان الملك اذا كان هو الاقدار  
فلجوا ههنا بقية غير مقدرة في حالة البقاء فلخرج  
عن ملكه وفي ذلك تهي بانفاق الامة واجابوا عن ذلك  
بان الاقدار على بقائها اما الخلق بقاد على راي الشيخ واما  
خلق الاعراض ومضى اراد عدمها قطع الاعراض عنها  
فلم يناف ذلك ما ذكره ولو لا ذلك لرادف هذا الاسم  
احد الاسماء الثلاثة وهي الخالق البارئ المصور

ثم من احكام القدرة الاستغناء ومن لازمه احتياج  
 المخلوقين له وكذلك حكم الملوك في الدنيا **القدوس**  
 مقول من القدس وهو الطهارة والنزاهة وسميت  
 الارض المقدسة لانها منزهة عن اوضار الجبابرة  
 وسميت اجنان حضائر القدس لانها منزهة مبراة  
 عن النقائص فالاسم اذا من الاسماء الالية الى السلب  
 وحظ العبد من المخلوق في الملك لازم الملك وهو احتياج  
 الناس اليه في ارشاده الى طريق الآخرة وحاجة الناس  
 في ذلك اليه وفي دعوته السجادة واستغناؤه عنهم  
 وفي القدوس حظه تنزهه عما يثبته في ارضه  
 او ينقصه في ادراك فضائل الدين والله اعلم **السلام**  
 ذكر فيه ثلاث معان الاول اطلاقه على ان المراد به انه  
 ذو السلامة من كل آفة ونقص وهذا يلزم منه ان  
 يراد في القدوس الا ان في القدوس مبالغة الثاني ان يراد  
 به مالك تسليم المخلوق من المهالك والمعاطب والثالث  
 ان يراد به سلامة على المؤمنين كما قال تعالى سلام قولا  
 من رب رحيم وفي القول بالمعنى الاول رجوع الاسم الى السلب  
 وفي الثاني رجوعه الى القدرة او الى نفس الفعل وفي الثالث  
 يرجع الى القول وحق العبد منه ان يسعى في دفع المضار  
 عن اخوانه المسلمين وان يغشى السلام على اهل **الملة المؤمن**  
 الايمان بطريق عنده اهل اللسان على التصديق ومعناه  
 في حق الرب تعالى انه يصدق انبياءه فيما اخبروا عنه  
 من الاحكام والحشر والنشر والجنة والنار قال الله تعالى  
 وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وهذا يرجع الى القول  
 وقد يطلق المؤمن على معنى المؤمن وتبين الهمزة شايح

في

في وضع اللسان والتامين قد يكون بالقول الصادق  
 منه وقد يكون بخلق الطمأنينة وحفظ العبد منه  
 التصديق بالله ورسوله وكتبه ومن المعنى الثاني  
 السعي في ازالة الخوف من كل خائف بطريق القول والفعل  
**المهمين** قيل معناه الشاهد والدليل قوله تعالى ومهمينا  
 عليه اي شاهدا ومنه قول الشاعر  
 ان الكتب مهمين لنا **هـ** وحق يعرفه ذو الالباب  
 ثم في جملة على الشهيد وجهان احدهما ان يصرف الى معنى  
 العلم فهو تعالى الشهيد على كل شئ لا يعزب عنه مثقال  
 ذرة في السموات ولا في الارض ومن الاصحاب من حمل ذلك  
 على القول وكلام الله تعالى مهمين على الكتب السابقة  
 وهو مبني على تصديق الكتب وتقرير الصحف المنزلة  
 على الانبياء الماصين صلوات الله عليهم اجمعين وقال  
 بعض العلماء المهمين الامين والاصل فيه انه مؤمن من  
 الامانة ثم قلبت الهمزة كما قالوا في ارقط هزقت  
 والامانة في حكم الله تعالى ترجع الى الصدق في القول  
 وقال الخليل بن احمد المهمين الرقيب وحق العبد منه  
 التصديق بالله ورسوله وكتبه والمراقبة لحواطره  
 المذمومة شرعا **العزير** معناه عند معظم العلماء  
 القدير القاهر والعزة هي القدرة والاستقلال  
 والغلبة ومنه قول القائل من عزيرني وقال تعالى  
 فعززنا بثالث اي قويا وايدنا وحمل بعض الائمة  
 العزيز على العدم المثل فيرجع معناه الى السلب  
 وحظ العبد منه فهو الشيطان بغزبية الصدق  
 والترقي بالاخلاص الى ذرورة تعجز عن مثلها اضرابه

وحظم

الجبار اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هو ماخوذ  
من الجبر وهو الاصلاح ومنه جبرت العظم وجبرت  
الامر فاجبر قال الزجاج  
( قد جبر الله الاله فاجبر )  
فيرجع الاسم اذ الى صفات الافعال وقال بعضهم  
الجبار حامل الخلق على ما يريد فيرجع الى القدرة  
وقيل الجبار هو العظيم وروى هذا عن ابن عباس  
وقيل الجبار هو المتع الذي لا يناله قصد القاصدين  
ومنه تعالى للخلقة اذ افانت الايدي جبارة وعلى هذا  
يحتمل عوده على صفة النفي ومعناه تعالى عن سمات  
المحدثين ويمكن عوده الى الاقدار المتكبر العلي  
المتعالى العظيم قال صاحب الكتاب معنى اجمع واحد  
ومن العلماء من حمل ذلك على تنزه الباري عن سمات  
النقص وقال القاضي هي تدل على جميع صفات الباري  
الغنية والمعنوية وتدل ايضا على نفي صفات النقص  
ولا مانع في دلالة اللفظ على النفي والاثبات وانا اقول  
اما المتكبر فلفظ المتعقل يشعر بفعل ما يليق بالكبرياء  
ووصف العظمة يشعر بصفات الكلال وقد فرق الشرع  
بين لفظ العظمة والكبرياء فقال الكبرياء ردا في العظمة  
ازارى وعن هذا اخض بعض العلماء التحريم في الصلاة  
بلفظ الله اكبر دون قول القائل الله اكمل والله اعظم وكذلك  
قال الله تعالى وهو العلي الكبير فاشعر بان معنى العلو  
مخالف لمعنى الكبير ويظهر ان يقال ان العلو في ذاته اشارة  
الى حقيقة باعتبارها تان صفات النقص وما باعتبارها  
نافا غير نفس الانتفا والمتعالى ايضا يحتمل ان يكون اشارة  
الى افعال تليق بالعلو ويحتمل ان يكون راجعا الى الصفات

المنافية

المنافية لسمات النقص وحظ العبد من هذه الاسامي  
صيانة نفيه عن الافعال المحضرة والمكروهة وفعل  
ما يتا فيها الخالق البارئ المصور قال صاحب الكتاب  
ان الخالق يطلق على المخترع ويطلق على المقدر والبارئ  
تعالى هو المخترع والمصور فاعل الصور والاولى  
حمل الخالق على المقدر وهو المشار اليه في قوله تعالى  
فتبارك الله احسن الخالقين والبارئ تعالى يحمل  
على الموجد المخترع والمصور اشارة الى التشكيك  
بالصور المختلفة فانه بعد ترادف الاسماء مع ذكرها  
في سياق واحد على حكم المدح والثناء الغفار  
فقال من الغفر وهو الستر ويشعر ذلك بتكرار  
المغفرة منه الغفر مرة واحدة لا يقال لمن فعل  
ذلك غفار ويمكن جملة على ترك العقوبة ويمكن  
حمله على الانعام المنافي لما يفرضها في العاجل والآجل  
والذي يظهر في معناه ان الستر ما يخفى عن الناظر  
حال المستور ولا يستر بالنسبة اليه فاحفاء حال  
العاصي عن الناس يكون ستر اعلية لا محالة  
وهو يرجع الى خلق هذه العلم بحالة وحظ العبد  
من الخالق والبارئ والمصور السعي في الامور  
التي يعينها التقدير والاجاد بخصوص بسباب  
الكثيرات فان السعي مذموم تقيض الخير ممنوع منه  
ومن الغفار ستر الزلات عن العصاة وغفر  
الذنوب لمن اساء اليه ومقابلة الاساءة بالاحسان  
ابلى حفظ فيه الغفار فقال من الغفر ويمكن  
صرفه الى القدرة ويمكن صرفه الى الافعال التي

جل

تذل الجبارة وحفظ العبد منه فحصر النفس الامارة بالسوء  
 وحضر الشيطان الموسوس بالمعاصي **الوهاب** فعال  
 من الهبة وهو ما يخ النعم والنعمة ما يتنعم به من  
 الشهوات التي يعصى الله بها لا تعد نعمة لما فيها من  
 الخسران في الآخرة وحظ العبد من ذلك الصدقة  
 والبر **الرزاق** خالق الرزق والرزق ما ينتفع به  
 الانسان من حلال وحرام على ما سياتي ان شاء الله  
 تعالى وحظ العبد منه الكتاب اطعام الطعام  
 للقادمين عليه وغيرهم **الفتاح** اختلف العلماء في  
 معناه فقال بعضهم معناه احكامم والعرب تسمى القاضي  
 فتاحا وهو المراد بقوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين  
 قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم الحاكمين واحكم  
 له مجملون احدهما قول الله واجباروه مما للعبد وعليه  
 والثاني القضاء وساتي معنى القضاء ان شاء الله  
 تعالى ويمكن حمله على الافعال المنصفة للمظلومين من  
 الظالمين وقال بعض العلماء الفتاح خالق الفتح وهو  
 النصر وهو المراد بقوله تعالى ان تستنصروا فقه جاركم  
 الفتح اي ان تستنصروا فقه جاركم النصر وحظ العبد  
 منه نصره الحق واعانة كل مظلوم عن ظالمه **العليم**  
 يدل على العلم كالعلم الا ان فيه في بنية اللفظ مبالغة  
 فان فعيل من انية المبالغة والمبالغة في حق الباري  
 بمعنى كثرة متعلقات العلم فان العلم واحد لا كثرة فيه  
 وحظ العبد منه تعلم علوم الدين **القابض الباسط**  
 من اوصاف الافعال القابض الضيق على من اراد والباسط  
 موسع الرزق على من شاء وحظ العبد منه مقصور على

منع عن المستحق من العطاء والتوسل  
 على المستحقين احاطة بالحق  
 من صفات الافعال والكيفية مع  
 التبرئة والرفع تميز المنة وحفظ العبد

صرف من لا يستحق الولاية عنها وتولية من هو اهل  
 والسعي في ذلك والاعانة على حصوله **الحكم** بمعنى احكام  
 الا ان في لفظه مبالغة فان فعلوا من انية المبالغة والحكم  
 يطلق على القول المبين جزاء الاعمال ويمكن حمله على الافعال  
 الواقعة جزاء ويمكن حمله على العلم والقدرة على الاختراع  
 وقيل انما سمي العلم حكمة لانه ينزع من قام به عن موافقة  
 شيم الجاهلين وهو ما حوذا من المنع ولهذا سمي الحكمة  
 اللجام لانها تمنع الدابة من الجحاح ومعنى المنع في حق الباري  
 تعالى محال وانما يطلق على حكمت قال الله تعالى ومن يوت  
 الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقيل الحكم هو المحكم للاشياء  
 المتقن لها وحظ العبد منه اجتناب كل جهالة تضربه  
 في امور الدين والدنيا ومنع نفسه من الانهماك في الشهوات  
 المنقصة له في دار الآخرة **العدل** معناه العادل وهو  
 الذي يفعل ماله ان يفعله واسم المصدر اذا وصف به  
 له دلالة على المبالغة فانه يقال رجل عدل اذا جعل نفسه  
 نفس العدل فيشعر بلزومه ووجوبه اذا يصح مفارقة  
 بين الشيء ونفسه وبعض الخاة يقدره بصاحب عدل  
 وحظ العبد منه ان لا يباشر الا ما اذن له فيه اللطيف  
 قيل معناه الملتطف والمملطف فاعل اللطف وهو كالمجمل  
 معناه المجمل وقيل اللطيف هو العليم بخصيات الامور  
 والحقا بالنسبة الى غيره لا بالنسبة الى محيط علمه  
 ويقال هذا معنى لطيف اذا دق عن ادراك التراناس  
 والعرب تسمى مارق معنى لطيفا وقيل اللطيف بمعنى  
 الرحيم وهو لطف به اذا رحمه واشفق عليه وحظ  
 العبد منه الكتاب العلوم ورحمة كل ضعيف **الكبير**



لفظ يشعر بالمبالغة في العلم الا ان فيه زيادة على معنى  
 العليم فان العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبر يشعر  
 بالخبرة بجفريات الأمور وحظ العبد منه الخبرة بد قاتق  
 العلوم **الكليم** الذي لا تستغزه زلات العصاة على استعمال  
 عقوباتهم قبل الاجل الذي قد رلها فيرجع معنى الاسم الى  
 التنزيه عن العجلة التي هي حاصلة في العادة عقيب نزول  
 في الباطن وداعية الغضب والاستحاث على الفعل فيقول  
 معناه ايضا الى التقى وقيل معناه العفو ويرجع الى ترك  
 الانتقام والانعام وحظ العبد منه سكوت باطنه عند  
 الاساءة وترك المقابلة **الشكور** قال بعض العلماء هو  
 المجازي على الشكره فيكون الاسم على معنى الورد واج كساء  
 سميت العقوبة على السيئة سيئة والعقوبة على الاعتداء  
 اعتداء وقيل معناه انه يثبت على القليل من الطاعات  
 بالثواب الجزيل وهو يرجع الى الفعل وقيل المثني على المطيعين  
 له فيرجع الى القول وحظ العبد منه مجازاة المحسن اليه  
 من المخلوقين ومكافاة كل من اولى اليه معروفا والشار  
 عليه **الحفيظ** قيل معناه العليم والحفظ العلم ومثله  
 قول القائل فلان يحفظ القرآن الا ان لفظ الحفظ له  
 مزيد دلالة على العلم فان الحفظ يشعر بدوام العلم فانه  
 يقال في حق العبد عبد رسوخ المعرفة ودوامها في القلب  
 وهذا يرجع الى صفة الذات مع الاستمرار بالبقاء والدوام  
 وقيل الحفيظ هو الحافظ الا ان فيه مبالغة لينا فعمل  
 وهو اشارة الى انه مدد المخلوق وحافظهم عن الخلل  
 المهالك وهذا يرجع الى الافعال وحظ العبد منه  
 المواضع على التذكر في آيات الله تعالى لترسخ المعرفة

في

في قلبه وتدهوم والسعي في صيانة كل مسلم عن وجوه  
 المضار **المعتد** قيل معناه خالق الاقوات وقيل معناه  
 المعتد وقيل **الشاعر**  
 وذى ضمن كفتت الفخر عنه وكنت على مسانه معتدا  
 اي قادرا وقيل المعتد المقدر وقيل هو الشهيد فالمعنى  
 الاول راجع الى الفعل والثاني الى صفة من صفات المعاني  
 وهي القدرة والثالث كذلك فان التقدير بالازادة  
 والرابع يرجع الى العلم وحظ العبد منه صلة الفقير  
 والقدرة على نصر الظلمة **الحبيب** قيل معناه معطي  
 الخلق ما يكفيهم بقول العرب احببه اذا اعطاه الى  
 ان قال حسي اي كفاي والاسم على ذلك يرجع الى الافعال  
 وقيل معناه محاسب الخلق وقيل مبالغة في ذلك  
 قال الله تعالى وهو اسرع الحاسبين ويرجع ذلك الى القول  
 وحظ العبد منه تحقيق العطاء الجزيل ومحاسبة نفسه  
 قيل ان يحاسب **الجليل** قيل معناه العظيم وقد سبق  
 تفسيره والجلالة تشير بصفات الكمال والعظمة تشير  
 بنوع من الكبرياء يقال تعاضم اذا تكبر **الكريم** **الكريم**  
 اختلفوا في معناه فقال بعضهم معناه الجواد ثم فيه  
 وجهان احدهما انه ذو الجود والكرم ويرجع ذلك  
 الى الافعال والوجه الثاني ان يحبل على الاقتدار على الجود  
 وقيل الكريم الذي يعفو عن الذنوب بقدم ساعة  
 وقيل الكريم الذي يعطي قبل السؤال واذا حمل على  
 العفو فيحمل حمله على تترك العقوبة ويحمل حمله على  
 الانعام وقد سبق الأيماء الى ذلك وقيل الكريم  
 العلى المرتبة وكرايم الاموال نقاسها وحظ العبد



منه لا يخفى الرقيب قيل معناه العليم الذي لا يغيب عنه شيء والمراد به تشريفه بالذم والفضيلة فغير زيادة في الدلالة على لفظ العليم وقيل معناه الحفيظ وقد سبق معنى الحفيظ وحظ العبد منه مراقبة هو اطر نفسه ومقابلة ما هو مذموم منها بالآباء والكرام حتى يمتنع من وقوع أمثاله المذموم قبل معناه المحيى الذي يجيب دعاء الداعي ويعف السائل الى مطلوبه ويحتمل عوده الى القول ويحتمل عوده الى الفعل وهو اعطاء ما سأل السائل وحظ العبد منه اجابة كل داع الى الخير والقيام بالمخيرات لكل مستحق الواسع قيل معناه العالم وقيل معناه الجواد وقيل معناه الغنى فان الحاجة تشربضيق على المحتاج وتقيض الضيق سعة لا محالة وحظ العبد منه التكريم وسعة الصدر عند السؤال الحكيم قيل هو فاعيل من الحكم فعناه الحكم الا انه يدل على زيادة المبالغة لبناء فاعيل وقيل هو الحكيم من الحكمة وهو العلم قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا والذي اراه ان مطلق العلم لا يسمى حكمة اذ لا يسمى من علم الضروريات حكما فاذا هو علم ذوى البصائر والفكر الصائبة وحظ العبد منه الحكم بالحق وعلم ما لا يبع جهله من امور الدين **الودود** قيل معناه الود وقيل معناه المحب والمحب من الله ارادة الثواب للمطيعين فيرجع الى وصف الذات وقيل معناه المودود كما خلوب بمعنى المحلوب والركوب بمعنى المركوب وحظ العبد منه محبة اولياء الله تعالى وارادة الخير لهم وان يكون بحاله

محبة الاولياء **المجيد** قال الزجاج هو الجميل الفعال فيرجع الى الافعال وقال غيره المجيد معناه الجواد الكثير الاضمار واصله من قول العرب مجدت الماشية اذا صادقت رؤسا من الناحضية ومرعى حسنا وامجدها الراعى اذا رمى بها في موضع خصب ومنه قولهم واستمجد المرخ والعفار وعلى هذا يمكن جملة على الفعل ويمكن جملة على القدرة ويمكن حمل المجيد على الكريم ويكون فعيل من المجد واطلاقه المجيد بمعنى الكريم سابق **الباعث** ناشر الموتى يوم الكثر وقيل باعث الرسل وحظ العبد منه من حيث المعنى اجبار القلوب بالمواعظ وتبليغ الشريعة للامة الوارث الباقي بعد فناء خلقه والمالك بعد زوال الملوك وهو لم يزل مالكا وانما حصل لعبيده بتمليكه فاذا فنوا وانقطع اختصاصهم بقى كل شئ مضافا الى ملكه من غير نسبة الى غيره وحظ العبد منه السعي في الحيوة الباقية قال الله تعالى وللمؤمنين الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الشهيد بمعنى العليم والشهادة هي الخضود وثمره الخضود الاحاطة بما يحضر له اى الحاضر حتى لا يغيب عنه منه شئ ومنه مبالغة لانه على بناء فعيل وحظ العبد منه ادامة الذكر وتجنب الغفلة ليكون حاضرا بين يدي الله تعالى **الحق** قيل معناه واجب الوجود يقال حق على كذا اى واجب وقد حق هذا القول اى واجب وقيل معناه الحق فالاول حكم عقلى على وجوده والثانى يرجع الى فعله وقيل معنى الحق يرجع الى صدقه في قوله وقد يقال عن على مظهر الحق وقال بعض العلماء الحق يراد به العدل

وقد تقدم معنى العدل انه العادل وان التسمية بالمصدر فيه معنى المبالغة لانه جعل المصدر نفس ذات الشيء وقد تقدم حظ العبد من العدل **الوكيل** معناه المتكفل بمصاح عبده وقيل معناه الموكل اليه تدبير الامور كلها وعلى هذا يحمل على الاضطرار فيكون من صفات الذات وحظ العبد منه السعي في حاجة اخيه المسلم **القوى** معناه القادر وقيل معناه المتين وقد يقال فلان قوى بمعنى انه الله شهيد القوة فهو يثير في حق الباري سبحانه الى كمال الاقتدار بحيث لا يعسر عليه شيء من الممكنات وحظ العبد منه علو الهمة في الطاعات وكثرة الكتاب الخيرات **الولي** معناه الناصر وقيل معناه متولى امر الخلق وقيل يرجع ذلك الى الفعل وقد يحتمل عوده الى القدرة وحظ العبد منه نضرة الحق والقيام بمعالم الدين **الحميد** فعل من الحمد وعمله الامنة على انه المحمود والحمد هو الثناء ولا يمتنع عندي ان يحمل على حمده لا ذلياله وتثانته عليهم وهذا من باب الاحسان لعبيده والحكرم عليهم اذا شئ عليهم بالطاعات الصادرة عنهم وان كان ذلك التثناء غير مستحق بل لله الفضل والمنة وحظ العبد منه كثرة الحمد مع الاعتراف بالعجز عن بلوغ المحامد التي تليق بجلاله **المحصي** قيل معناه العالم ويمين صرفه الى القدرة قال الله تعالى علم ان لم تحصوه اى ان لم تحيطوه ويجوز صرفه الى قول الله النبي عن عدد كل معدود وحد كل محدد وحظ العبد منه ان يحصى ذنوبه على نفسه ويندم عليها ويبالغ في التساب والطاعات المبدئية المعية المحيية **الميت** لاختفاء بمعانيها

وبعد هام

فالاول

فالاول اشارة الى قدرته على النشأة الاولى اولى الاستدار بالخلق والمعية اشارة الى النشأة الثانية اولى القدرة عليها والمحي خالق الحياة والميت خالق الموت وفي ذلك اشارة الى النعمة والقهر وحظ العبد من غيره الاسامي قد انضج بما سبق **القيوم** قيل معناه الباقي الدائم وقيل معناه اقامة الامر والله يبر فيه تقويم كل شيء ولفظ القوم يشعر بمبالغة في تدبير الامور وذلك من صفات الافعال والاول يرجع الى الوجود على وجه لا يلحقه عدم وحظ العبد منه ان يكون في دعوته المستجابة بحيث تقوم الاشياء من الله عند مسئلته وتكون عنده علوه همة **الواحد** قيل معناه الغني قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وقيل معناه العالم والاول اظهر **الماجد** مدخل للمجيد في المعنى الا ان في لفظ المجيد ما يشعر بالمبالغة في المعنى وحظ العبد من الواحد ان يستغنى به عن سواه ومن الماجد قد سبق ذكره في المجيد **الواحد** المتعالي عن قول الانتقام وقيل معناه الذي لا مثل له **الصمد** قيل هو السيد ينتهي اليه السورد قال الشاعر -  
لقد بكر الغاعي بحزبني اسد  
بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد  
وقيل في السيد انه المالك وقيل السيد هو الحكيم ضرب ابن عباس وسيد او حصورا قال سيدا حلما وقيل الصمد هو الذي يصمد اليه في الحواج فصد اليه كل شيء لانه خالق كل شيء لا يستغنى عنه شيء وقيل الصمد الدائم وقيل الصمد الذي لا خوف له وحظ العبد منه السيادة بالدين والقوى ودعوته المستجابة وقصده ربه في كل حوائج **القادر** **المقدم** **المؤخر** **الاول** **الآخر** مفهومة

الواحد

المعانى فالاول والثاني يرجع الى الصفات والمقدم والمؤخر  
 الى خصوص في الفعل والاول الموجود قبل وجود خلقه  
 والآخر الباقي بعد فناء خلقه **الظاهر الباطن** قيل  
 الظاهر المعلوم باله لالة والباطن المحجب عن خلقه في دار  
 الدنيا بموانع خلقها في اعينهم وقيل الباطن العالم بالحميات  
 وحق العبد منها ظهوره على الشيطان الموسوس واحتجابه  
 عن الخلاق بصالح الاعمال **السر** معناه فاعل البر وحفظ  
 العبد منه ان لا يضر الشئ ولا تؤذي الذر ويبالغ في  
 الكتاب طريق النفع ويشعر لفظ البر بحة الحزن وكثرة  
 التواب الذي يرجع انعامه على من حل عقدة الاصرار من  
 المذنبين ويرجع الى التزام الطاعة واصل التوبة الرجوع  
 يقال تاب تاب وانا تاب واب اذا رجع فالعبد تواب بتضرعه  
 وسؤاله والحقه تواب بفضله واحسانه ونواله **المقط**  
 العادل يقال اقط الرجل اذا عدل وقط اذا جاز قال الله تعالى  
 ان الله يحب المتقين وقال واما القاسطون فكانوا لجهنم  
 حطباً وحظ العبد منه ظاهر **النور الهادي** يكون بمعنى  
 الداعي فيرجع الى قول الله ويكون بمعنى خالق الهدى **البدع**  
 فعيل من الابداع فيكون معناه المبدع وهو من الاسماء الدالة  
 على الفعل وقيل معناه البدع الذي لا نظير له ولا سببيه له  
 فيؤول الى التنزيه **الرشيد** معناه المرشد وقيل معناه  
 الموصوف بالعدل في الفعل والصدق في القول وقيل هو  
 المتعالي عن الانيات وسمات النقص **الصور** فعول من  
 الصر والصبور في اللغة اصله الحبس قال الله تعالى  
 واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ومعنا في حق الله  
 تعالى تاخير عقوبته عن العصاة الى الابد المضروب

والاجل

والاجل الموقوت وذلك من احكام تخصيص الارادة الازلية  
**فصل** ذهب شيخنا ابو الحسن الى ان اليد من صفات  
 سمعيتان والى ذلك مال القاضي ابو بكر في الهداية واختلف  
 جواب شيخنا ابو الحسن في العينين والوجه فتارة قال انها  
 صفات سمعية كما قال في اليد وتارة تاويل الوجه  
 بحمله على الوجود وتاويل العين على معنى الادراك وهو للبصر  
 وذهب غيره الى تاويل اليد بين ايضا وحمل ذلك على  
 القدرة مع تاويل الوجه والعين فلم يثبت بالسمع عنده  
 صفة عز الصفات المقدم ذكرها من العلم والقدرة  
 والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام واحتج القاضي  
 لنصرة مذهب الشيخ بقوله تعالى لا بليس ان تسجد لما خلقت  
 بيدي فذكر ذلك في معرض تشرية آدم وتكريمه وذكر  
 لفظ اليد بصيغة التثنية فلا وجه لحمل ذلك على الانثى  
 فان نعم الله لا تحصى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله  
 لا تحصوها ولا وجه لحمل ذلك على القدرة فان القدرة  
 الازلية واحدة لا تعدد فيها فوجب ان يكون صيغة التثنية  
 لاثبات امرين وهما صفتان سمعيتان اعترض عليه من حمل  
 اليد على النعمة بان قال صيغة التثنية اشارة الى  
 نعمتين العاجلة والاجلة وقد تحمل التثنية على صفتي النعم  
 الظاهرة والباطنة ويحمل نعمتي النفع والدفع ونعمتي  
 اسماحة الملائكة وتعليمه الاسماء وعلى الجملة فاذا كانت  
 للتاويل مجال فالظواهر لا يصح الاستدلال بها في عمل القطع  
 والذي يدل على ذلك قوله تعالى انا خلقناهم مما عملت  
 ايدينا انما افتره بلفظ الايدي وليس ذلك الاشارة  
 الى اقتداره وذكر الآية منة علينا بما خلقنا ما منتفع

به ولو جرى على مساق ذلك للزم منه اثبات صفات عديدة  
 واما التعلق به كذا على حكم التثريف والتخصيص فمعلوم  
 ان الصفات التي باعتبارها يصح الفعل للذات متعلقه بادم  
 حسب يعلقها بغيره من المخلوقات وانما خص آدم بذكره  
 ونسبته اليه على حكم اضافة التثريف كما اضاف المساجد  
 اليه وقال ناقة الله وسفنها مع ان كل شئ لله عز وجل  
 وقد قسم صاحب الكتاب الاضافة الى اضافة ملك والى  
 اضافة تشریف كذا كرخوا من خلقه بلفظ العبودية والكل  
 عبده واطافة الكعبة اليه والكل له قال صاحب الكتاب  
 والمختار حمل اليمين على القدرة والوجه على الوجود والعين  
 على الابصار ويمكن حمل الوجه على حصة امثاله واما  
 قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام فلا وجه لحمل  
 الوجه هنا على صفة اذ لا يختص بعد فنا، اخلق صفة من  
 صفاته بل تبقى ذاته وجميع صفاته بعد فنا، خلقه ومن  
 حمل هذه الظواهر على صفات سمعية يلزمه على قوة ذلك  
 ان يحمل الاستواء والنزول والمحي على صفات سمعية وقد يجاب  
 عن هذا الالتزام بان ذكر الاستواء والنزول مخصوصان بزمان  
 والقديم لا اختصاص له بزمان فلا يمكن حمله على الصفات  
 القديمة فيجب حمله على امر مجرد من افعاله اذ الفعل هو  
 المختص بزمان ثم اخذ بعد ذلك يعتذر عن شروعه في  
 الكلام على احاديث وآيات فقال كذا على نية الاضراب  
 عن ذلك وقد ساق الكلام اليه فتكلم فيه وانما اعتذر  
 لانه غير بابه والابق لهذا الكلام ان يذكر عند نفي  
 التحميم والتشبيه ونفي الجهات فتكلم على ظواهر وردت  
 في الاخبار والكتاب ولا بد من ازالة ظواهر المخالفات

المعقول

المعقول الا ان الذي تخفقه نحن انه ان بقى احتمال واحد  
 في اللفظ بعد ازالة الظاهر تقيين حمله عليه وان بقى  
 احتمالان فصاعدا لزم الوقف ولم يمكن ترجيح احتمال جاز  
 على احتمال جاز بالطريق المظنون فان ذلك معمول به  
 في الاحكام الشرعية لاني صفات الله تعالى فمما يقال  
 عنه قوله تعالى الله نور السموات والارض قبل منور  
 السموات والارض وقيل هادي اهل السموات والارض  
 والقول بان نفس نور السموات والارض هو الله تعالى  
 كفر فاذا صح احتمالان جازان فلا ترجيح لاحدهما على  
 الاخر والحمل المحال يجب نفيه عنه والمفهوم من الآية  
 على كل احتمال ضرب المثال وما سئل عنه قوله تعالى  
 يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وقرينة التفریط  
 تمنع من فهم الجارحة فالجارحة في هذه الآية غير ظاهر  
 من لفظها والمراد والله اعلم ما فرطت في امثال امرائه  
 وهو الطريق الذي هدى الله اليه وتوحيده وتصديقه  
 رسله وما سئل عنه قوله تعالى يوم يكشفي عن ساق  
 وهذا مما يستغنى عن ايراده فانه لم يرد الساق مضافاً  
 الى الله تعالى فيحتاج الى تاويله وقول العرب قامت  
 الحرب على ساق لا يفهم منه الساق الذي هو الجارحة  
 وما سئل عنه قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا  
 وكذا قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظل  
 من الغمام والملائكة ومن المحتمل في اللغة العربية ان  
 يقال وجاء امر ربك العدل وفصلوه الفصل وليس  
 المراد به الانتقال وهو كقوله تعالى فاتي الله بنهارهم

فلا يراد به انه اتى الى النبيان وليس هذا من قبيل التاويل بل لا يظهر في هذا السياق حمل الايتين على الاستقبال وقد ازال الحثوية ظواهر آيات منها قوله تعالى وسما هو معكم ايها كنتم ومنها قوله ما يكون من نحوى ثلثة الاهورا بعهم الآية فاذا صح لهم ازالة ظاهرها نين الايتين صح تغيرهم ازالة ظاهراية الاستواء وغيرها واما الاحاديث التي تمسكوا بها قال صاحب الكتاب هي احاد لا تنفي الى القطع فلو اضربنا عنها لكنا مستغنيين عن تاويلها ولكننا نومي الى تاويل ما صح من الاحاديث ومقصوده بذكر الصحيح تقريب الامر على بعيد الترجمة المتمسك بالاحبار من الحديثين فمن الاحاديث الصحاح حديث النزول وهو ما روى ان النبي عليه السلام قال ينزل الله الى سما الدنيا كل ليلة فيقول هل من مستغفر فأعفر له هل من داع فاستجيب له هل من تائب فاتوب عليه ولا وجه بحمل النزول الى الاستقبال وتضريح مكان واستغال عنزه اذ سبق الدليل على استحالة عليه واذا بطل هذا الحمل لاستحالة فبقى بعد ذلك محامل صحيحة منها حمل النزول المضاف اليه على نزول ملائكته كما اضاف المحاربة اليه والمراد محاربة اوليائه وحذف المصاق واقام المضاف اليه مقامه ومنها حمل النزول على ورود افصالك واحسانه واسباغ نعمه على عباده وقد يطلق النزول في حقنا على التواضع من العظيم فتصح استغارته للباري اذ لم يعامل عباده بحق العظمة والكبرياء وعند ذلك فلا يتعين له محمل كما سبق تقريره مما تبقى من المحامل اكثر من احتمال

واحد

واحد من الاحتمالات الجائزة قال والذي يدل على النزول ليس محصورا معناه في الاستقبال اطلاقه على نزول القران وقد سبق القول في معنى نزول القران ومما يسال عنه قوله عليه السلام اذا كان يوم القيامة واستقرا هل الجنة في الجنة واهل النار في النار وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار قدمه في النار فيقول قط قط واصافة القدم الى الله سبحانه بمعنى الجارحة محال فلو يد من ازالة الظاهر في احد اللفظين اما لفظ الجبار فيعمل على جبار من العبيد ويتايد بقوله عليه السلام اهل النار كل جبار متكبر جعصري جواظ ويتايد ذلك بقول النار بعد ان قالت هل من مزيد قط قط اي اكنفت وهي لا تترقب وتستزيد اي من تعذبه وبه تكتفى والجعصري في اللفظ الغليظ والجواظ الضخم المحتال في مثيه وقد يعمل لفظ الجبار على الله فيزال ظاهرا لفظ القدم ويراد به امة من الامم واصيف ذلك الى الله اضافة ملك وما يتمك به الجسمة قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته قال وهذا الحديث غير مروى في الصحاح والحديث صحيح خرجه مسلم وذكر فيه طريقا وليس ذكر الصورة الا في بعض الطرق قال وان صح فقد يقال له سبب اغفله الحثوية وهو ان رجلا ضرب عبدا فقال النبي عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته قلنا لا معنى لقوله وان صح فانه قد جرى على شرط الصحة قال ائمتنا يحتمل ان يكون الها في صورته عابدة على العبد ويحتمل ان يكون عابدة على آدم والفائدة فيه انه لم يردده في اطوار الخلق من نطفة الى علقة الى مضغة ويحتمل

ان يعود على الله تعالى واختاره بعض العلماء لانه ذكر في  
 بعض روايات الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن  
 والمعنى في ذلك ان الصورة تطلق على الصورة اكسبية وتطلق  
 على القضية المعنوية فانك تقول ما صورة المسئلة وليس  
 المراد بذلك امر محسوسا جسمانيا وتحقيق الغائبة فيه  
 على احتمال الصورة المعنوية ان الله تعالى عالم حي قادر متكلم  
 مرية فخلق آدم العلم والقدرة والحياة والكلام والسمع  
 والبصر فاعطاه صفات يستدل بها على صفاته وبذلك  
 بها نفوت ذاته وهذا التأويل منجى الا ان لفظ صورة  
 الرحمن لم يصح سنده عن المحدثين وقد رويت احاديث  
 هي عند اهل صناعة الحديث من الماكير فلا وجه لذكرها  
 ومن جملة ما هذا به الحشوية اخبار في الصوت باسانيد  
 ضعاف وقد يقدون بما ذكره البخاري في كتابه من حديث  
 جابر فيناديهم بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد  
 وهو عبادة فان البخاري انما ذكره وحده دون ائمة الحديث  
 نقلها فقال ويذكر عن جابر بن عبد الله بن انيس بغيره  
 اسناد متصل فاختر البخاري من ان يضاف اليه تصحيحه  
 وقال ويذكر لانه ليس كل مذكور صحيحا ولم يسم ابن عقيل  
 وهو في سنده ومداره عليه لانه ليس من شرط كتابه  
 وتلك عادته في تخرج حديث من لا يكون من شرط وفي  
 سنده من هو من شرطه فيعرض عن ذكر من ليس من  
 شرطه خوفا من ان يكون قد وثقه وابن عقيل هذا عند  
 ائمة الحديث مضطرب فيه قال ابن ابي حاتم الرازي في  
 كتاب الجرح والتعديل له كان ابن عبيدة لا يجهل حفظ ابن  
 عقيل قال الحميدي وكان سفيان يقول عن ابن عقيل في حفظه  
 شئ

شئ وسال ابن معين عن عبد الله بن محمد بن عقيل فقال  
 ليس بهالك هذا هو امثل من نكروى عنه هذا الحديث  
 وعلماء الشريعة في مثل هذا الحديث لا يرون اثبات حكم  
 في واقعة في الغرور به فكيف يتجاسر العاقل ان ثبت لله  
 صفة قائمة بذاته مع منافات العقول والزام سمات  
 احداث وقد روى هذا الحديث من طريق عمر بن الصبح  
 عن مقاتل بن حبان عن ابن جارود وهذا ايضا سند ضعيف  
 جدا لا يثبت بمثله حكم في باقية بقول فكيف يجتمع به في  
 صفات الرب تعالى هذا مع ان اخبار الاحاد لو كانت نصوصا  
 غير قابلة لتاويل وسندها صحيح لم يجتمع بها في القطعيات  
 فكيف يؤول الامر مع هؤل الارعاع الى العمل بضعيف السند  
 في القطعيات والله اعلم **باب القول فيما يجوز على**  
**الله سبحانه وتعالى قلت** هذه العبارة فيها تسامح  
 فان الجواز لا يتطرق لذاته بوجه وعبارة في اول الكتاب  
 في قوله ما يجوز في احكامه ان اراد بذلك ما يجوز في افعاله  
 فهو سديد والجواز يتطرق الى افعاله ولا يتطرق الى ذاته  
 وقدم الكلام في هذا الباب على جواز تعلق الروية بالبار  
 سبحانه وذلك يستدعي تقديم مقدمة في اثبات الادراك  
 اول شئ النظر في حقيقته ثانيا شئ الكلام فيما يشترط  
 فيه ثانيا شئ النظر فيما باعتباره يصح ان تكون الذات  
 متعلقا له اما القول في اثبات وجود الادراك فذهينا  
 ان الادراك معنى يقوم بجزء العين ووافق على ذلك معظم  
 المعتزلة وخالف ابن الجبائي وشيعته في ذلك وزعم  
 ان المدرك شاهد او غايها هو المحي الذي لا افقة به  
 فاما الحياة فيشارك فيها المدرك وغير المدرك وانما اخص

المدرک بنفی الآفة والدلیل علی ان ثبوت الإدراک معنی  
 انما نجد تفرقة ضرورية بین المدرک وغير المدرک و بین  
 حالتنا عند تفریق اجفاننا وحالتنا عند فتحها و ادراک  
 المرئیات وتلك الحالة الزائدة لیت نفس الجوهر ولا وجه  
 له لحوار الخلو عنها فاذا الابد من مقتض ومن المحال کون المقفی  
 نغیا فیتعین کونه اثباتا وهو اما ان تقتضی بايثار واختیار  
 اولاً بايثار والموثر لا بد له من فعل والجوهر الباقي لا یصح  
 ان یفعل وما لا یثار له یجب قیامه بالجوهر الذی یثبت  
 حکم له اذ لو لم یقم به لما کان بايجاب حکم له او من ایجاب غیره  
 فان نسبتہ الیه والی غیره علی حد سواء و اذا قام بما یوجب  
 له حکم فهو المعنی الذی اردناه وهذا هو السبیل الی اثبات  
 سایر الاعراض و علی طریقہ من نفي الاحوال اذا علمنا امر  
 ثابتا زائدا علی الجوهر فهو الادراک المستفی اذ لا واسطة  
 بین الوجود والعدم فان قال ابن الجبالی التفرقة بین الحالین  
 ترجع الی انتفاء الآفة فی احدی الحالین وثبوتها فی الأخری  
 قلنا لا یصح ذلك من وجوه احدها ان نقول اما ان یشرط  
 نفي کل آفة عن کل محل اولاً ولا یصح له اشتراط نفي کل آفة  
 عن کل محل اذ تقوم اوقات عديدة بالید والرجل والادراک  
 قائم بجزء العین ونفي کل آفة عن محل الادراک غیر صحیح اذ  
 جاز ان یقوم بعض الاوقات بمحل الادراک شریراً وان اشترط  
 نفي آفة مخصوصة وهی المضادة للادراک فقد اثبتہ من  
 حیث نفاء حیث اثبت له المنافاة **الوجه الثاني** فی  
 رد هذه المقالة ان معنی الآفة لا یعلق له الا بالمحل الذی  
 غفیت عنه والذی نجد حالة الرؤیة متعلق بالمرفی لا  
 محالة فكیف یصح رده الی نفي الآفة وقد یدرک شیاً ولا

یدرک

یدرک شیاً آخر والحیوة لیت من الصفات المتعلقة ونفي  
 الآفة كذلك ولا اختصاص لواحد منهما بمدرك دون مدرک  
 فما بال الرؤیة اختصت ببعض المرئیات **الوجه الثالث**  
 لو صح من هؤلاء ان یقولوا الرؤیة هی الحیوة مع نفي الآفة  
 لصح لغيرهم ان یقولوا العلم الحیوة مع نفي الآفة وكذلك فی  
 الشهوة والتمنی وسائر المعانی وان نظر الی تعلق العلم  
 بالمعلوم والشهوة بالمشتهی والتمنی بالتمنی فمثله مطرد فی  
 الرؤیة شرفه نری الشیء ونسمع صوته وقد نسمع صوته  
 ولا نراه فلو کان الإدراک یرجع الی نفي الآفة مع الحیوة  
 لم نجد فرقا بین ان یکون الشیء مسموعاً او مرئياً او مسموماً  
 او مذكوراً واذ ثبت لنا اختلاف احوالنا فی هذه المواطن  
 دل علی اختلاف المعانی بینها والحیوة مع نفي الآفة معقول لا  
 اختلاف فیه فبطل كلامه وكل هذه الوجوه فی رد كلامه  
 یصلح لاثبات کون الإدراک معنی زائداً شریراً نقول شرط  
 اتصال الأشعة والبنیة فی الرؤیة ونفي الآفة لا یشرط  
 فیه ذلك وان اشترطت البنیة فی الحیوة الا انها لیت  
 البنیة المشترطة فی الإدراک وان قالوا سلمنا حکماً الا ان  
 الموجب له الحیوة مع نفي الآفة کان ذلك باطل من جهة  
 ان النفي لا یقتضی ومن جهة امتناع التركيب فی العلة من  
 وجودین فكیف یصح ترکیبها من وجود وانتفاء والحیوة  
 علی مجردها توجد عربیة عن معنی الادراک فلو یصح ان  
 تكون موجبة لهذا حکم فتحقق ثبوت الادراک **واما القول**  
 فی حقیقته فقد اختلف اصحابنا فی حقیقة الادراک فمنهم  
 من رأى حده ومنهم من منع ذلك ومنهم من قال هو علم مخصوص

متعلق بالوجود ولا يخرج من جنس العلوم ومن اصحابنا من اثبت  
 مخالفا لجناس العلوم وقد نقل القولان عن الشيخ ابي الحسن  
 فاما من حده فن جملة حدودهم قول الشيخ الادراك ما اوجب  
 محله كونه مدركا وقد تقدم الكلام عليه فيما سبق في حد العلم  
 وزعم بعضهم ان حد الادراك هو الصفة المصححة لترتيب العقل  
 وهذا غير سديد فان الادراك من العاقر لا يصح منه ترتيب  
 العمل وكذلك في رويتنا ولسنا وشمنا للاعراض التي ليست من  
 جنس مقدر ورفنا لا يصح باعتبارها الفعل وربما قيل حده ما  
 استحق محله به ان يسمى مدركا وهذا قد سبق الكلام عليه  
 وذهب القاضى الى ان الادراك مما لا يجد وذكر طريقين احدهما  
 ان لفظ الادراك مشترك اذ يطلق ويراد به العلم ويطلق ويراد  
 به الحق لقوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ويقال  
 ادرك الغلوم اذا شرعرع وادركت الثمرة اذا ارضت وايقت  
 والالفاظ المشتركة لا تدخل الحدود وهذا لا يمنع من تفصيل  
 كل معنى من معاني اللفظ وحده على حiale وقد يقال ان الادراك  
 لا تحويه صناعة الحد لما ذكرناه في حد العلم والذي نصره الاستاذ  
 ابواسحاق الاسفراينى ان الادراك من جنس العلوم وهو احد قول  
 الشيخ وذهب القاضى في بعض كتبه الى نضرة القول  
 بمخالفته لجناس العلوم وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة  
 بينه وبين العلم المتعلق بالوجود الذي هو قائم بالقلب  
 ومن هذا قال الامام ابوالقاسم ان اختلف في قبول الى عبارة  
 بعد تسليم الاختلاف بين العلوم وراى تلميذه الامام ابو  
 المعالى ان اختلف في المعنى وهو الصحيح لتصریح بعض القوم  
 بثبوت كونه علما ونصريح اخرين انه ليس من قبيل العلوم  
 وقال

وقال من اعتقد كونه من جنس العلوم لو لم يكن من جنس  
 العلوم لجاز وجود الادراك بلا علم فيكون راييا للشئ  
 لا مسالة غير عالم بوجوده واذا افتقد العلم بوجوده  
 جامعه الشك في وجوده مع رويته ولمسه وذلك محال  
 فالقول بان لا يعلم محال ولا يصح ان يكون الادراك سببا  
 للعلم لما استقيم من الدلالة على ابطال التولد ولا يصح كونه  
 علة لانه يلزم منه العكس وقد وجد العلم بدون الادراك  
 فلزم ان يكون من جنس العلوم ولا يصح ان يقال هذا مشترك  
 الالزام فان من قال الادراك من جنس العلوم معترف بان  
 مخالف للعلم بالوجود والمختلفان يجوز ان يوجد احدهما  
 مع ضد الآخر فتوجه الالزام عليهم لانا نقول متى  
 كان من جنس العلوم وان خالفها فلزم ان يضاد الجهل  
 بالمعلوم والشك فيه بخلاف ما اذا قلنا انه خارج عن  
 جنس العلوم فلا يضاد الجهل والشك فاندفع عنا السؤال  
 وتمحض الالزام على الخصم وقال من يزعم انه مخالف للعلوم  
 ذهب بعض المحققين الى انه يجوز في العقل وجود ادراك  
 بدون العلم واما العادة منفت من ذلك فلم يصح الاستدلال  
 وعلى تقدير الموافقة فالمانع من كون العلم شرطا في  
 الادراك ويجوز وجود الشرط بدون المشروط ولا يجوز  
 وجود المشروط بدون الشرط ثم هذا الاستدلال  
 مشترك وقولكم ان الادراك اذا كان من جنس العلوم  
 ضا وما يضادها وان خالفها غير مستقيم فان الادراك  
 لا يضاد العلم بالوجود وان كان علما اذ جاز مجامعته  
 له فاذا عدم العلم فقد خلا المحل عنه وعن ضده اذ



الادراك ليس ضد له **ثم نقول** بعد ذلك اذا اتفق العلماء  
 في حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين يجب تماثلهما  
 للاشتراك في النوع والعقل وذلك محال اذ يتحد من انفسنا  
 تفرقة ضرورة بين حالتى تغميض اجفاننا ونغيبه المرئ  
 عنا وبين حالة ادراكنا وكذلك يتحد تفرقة بين المسر  
 والشم والذوق والسمع والبصر ولو كانت الادراكات من  
 جنس العلوم وهي كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها  
 وعدم الاختلاف فيها وذلك معلوم البرطلون قطعاً  
 وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف وان خالف في مغايرة  
 الادراك لجنس العلوم ويقوى الالزام على اصحابنا فانهم  
 اثبتوا كون الباري تعالى سمياً بصيراً وان كان عالماً بكل  
 معلوم فاذا قالوا بانه من جنس العلوم امتنع ان يجامع  
 في الذات الواحدة الادراك العلم بالمدرک ولو صح القول  
 بذلك لزم نفي كونه سمياً بصيراً وال القول الى مذهب  
 الكعبي وهذا السبيل اليه وفي المسئلة بقايا من  
 المباحث وما ذكرناه ليات كلامهم فليقتصر عليه فنيه  
 غنية للمتاامل واما من اثبت الادراك معنى من المعتزلة  
 فلا يستقيم منه ان يقول انه من جنس العلوم لانه يشترط  
 في الادراك ما لا يشترط في العلم **القول** فيما يشترط في  
 الادراك والحياة بانفاق مناشط في وجود الادراك ولا  
 يجامع الادراك ضد الحياة ولا يجامعه العمى والصمم ونقل  
 عن صالح بن صالح المعروف بقية انه يجوز قيام الادراك  
 بالعين مع وجود العمى وكذلك قال بوجود العلم مع الموت  
 وسياق ذلك يجبره الى عدم اشتراط الحياة في العلم  
 والادراك

والادراك ايضا وهذا النوع من السفطة ويلزم عليه  
 التثا في علم الجمادات وابطال دلالة الفعل الواقع من  
 الفاعل المختار على علم للفاعل وفي ذلك ابطال ضرورات  
 العقول وادلتها وهذا مما لا يلتفت اليه فلو يعتد به  
 قولاً في النظريات واما اتصال الاشعة والبنية فلياً  
 بشرطين في الرؤية في المعقول وقد اشترطها المعتزلة  
 ورواوا ان الانسان اذا فتح اجفانه انبعثت الاشعة  
 من حدفته واتصلت بالمرئ وتثبتت به فيحصل الادراك  
 وذهبوا ان الادراك لا يصح ان يقوم بجزء فردى عن  
 بنية مع غيره وانه لا يصلح للادراك جميع الابنية  
 بل لا بد من بنية مخصوصة على مثال العين ونحن نفرد  
 كل واحد منهما بقول فيتم ما ذكرناه من المقدمة ان شاء  
 الله تعالى فنقول اولاً في عدم اشتراط البنية فانه  
 من مقدمات دليل ابطال الاشعة كما سبق لك قال  
 صاحب الكتاب من اثبت الادراك من المعتزلة مجمعون  
 على اشتراط البنية وهذا التقيد غير مفيد فان من  
 قال ان المدرك هو الحى الذى لا افة به هو الذى ينقى الادراك  
 وهو يشترط البنية فاذا المعتزلة كلهم يشترطون  
 البنية وقد استدلل على بطلان اشتراط البنية بوجهين  
 وذكر اوجها ولم يات الا بوجهين احدهما وهو الدليل ان  
 الادراك انما يقوم بجزء فردى المعنى الواحد يستحيل ان يقوم  
 بجزئين ولا اشتر الحواهر المحسوسة به فانه انما يقبل ما يقوم  
 به لنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح  
 ان يكون احاطة الحواهر به شرطاً في قيامه بالحواهر  
 اذ الشرط لا بد ان يوجد في محل يوجد فيه الشرط والا

لزم ان يثبت المشروط مع انتفاء الشرط وتكون الحيوة في  
 محل والعلم في محل وفي ذلك ثبوت المشروط بدون الشرط  
 فان قيل فيلزمكم ان لا يثبت التاليف بين جوهرين  
 فانه لا يصح قيام التاليف بجوهر الا بوجود جوهر آخر  
 جاز ان يكون قيام عرض التاليف مشروطا بوجود جوهر  
 مجاوره فما المانع من مثل ذلك في الادراك **والجواب**  
 من وجهين احدهما اننا لانعلم ان التاليف عرض والى الجواب  
 الثاني اننا وان سلمنا انه عرض غير انه يقتضى كون  
 محله مؤلفا مع غيره وليس قيام الادراك يقتضى حكما  
 لغيره والجواب الاول اسد الوجه الثاني قال واقفونا  
 على ان الشرط يطردنا هدا وغائبا فلو كانت السببه  
 شرطا لا طردت وانما يلزم من يثبت كون الباري تعالى  
 بصيرا ومن منع ذلك منهم لا يلزمه وهو امر الزامى لا يتوجه  
 الاعلى من سلمه الا ان يثبت بالدليل ان الباري سميع  
 بصير فيكون نقصا على من يشترط المعينه ومما يدرك  
 على انتفاء اشتراط السببه ان الجواهر المحيطة بمحل الادراك  
 لو قدرنا مفارقة محل الادراك لها مع بقائها على اعراضها  
 لم تغير احكامها فان كانت تلك الاعراض توجب حكما  
 لما فارق محلها فيلزم ان يوجب العرض الحكم لغير محله مع  
 انه لا اختصاص له بمحله ثم الموجب لهذا الحكم ينبغي ان  
 يكون مجموع اعراض فان انضمها جوهر فرد الى محل الادراك  
 غير كاف عندهم وثبوت حكم المحل للو دراك بناء على معاني  
 متعددة بتركيب في العلة ولا يصح التركيب في العلة  
 العقلية فانها انما توجب حكما لنفسها ويستحيل ثبوت صفة  
 نفسية لذوات عديدة فامتنع القول بالتركيب في العلة

العقلية

العقلية وما ذكره يلزم منه التركيب ففاسد فان  
 قيل فعلى قول ما ذكرتموه يجوز ان يقوم الادراك بالعب  
 ثلثا اجل ولا يقوم الاجزاء منه او يقوم عدد من  
 الادراكات باجزاء ولا تشترط بنية مخصوصة  
 ولا مطلق بنية ازجوزنا قيامه بالجزء الفرد والجواهر  
 متماثلة فما جاز على بعضها جاز على باقية فتأملوا  
 ذلك ترشدوا واذا اتممتم ذلك فتكلم على اشتراطهم  
 الشعاع في الادراك والشعاع اجزاء مضيئة تنفصل  
 عن العين وتتصل بالمرئي فيسمى الطرف المتصل  
 بالناظر عندهم مبعث الشعاع والطرف المتصل  
 بالمرئي يسمى قاعدة الشعاع وانما يدرك بما اتصل به  
 او قام بالمحل الذي اتصل به وكان الاولون منهم يقولون  
 المدرك ما اتصل به الشعاع فيقبل لهم قدر وثبت الحركة  
 واللون والعرض يستحيل عليه مما سة الاجسام فقالوا  
 المدرك ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع  
 فيقبل لهم فيلزمكم ان ترى الطعوم والارايح لانها  
 قائمة بالمحل الذي اتصل به الشعاع قالوا انما نقول ما  
 قام بما اتصل به الشعاع يرى اذا كان مما يجوز رؤيته  
 وهذا عندهم مما لا يجوز رؤيته وهو عندنا مما يجوز  
 ان يرى قيل لهم فالحسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى  
 لونه وانما راينتموه لانصال الشعاع به واللون قائم  
 به ثم قالوا ايضا يجوز ان تعاش الاشعة من بنية  
 العين خاصة وقد اطلقنا عليهم اشتراط البنية  
 ويلزم من بطلان اشتراطها بطلان اشتراط ما يترتب

عليها لانه اذا جاز وجود الشروط به ونها جاز وجوده  
 بدون ما لا يوجد الا بها لاحالة شئ ذكر صاحب الكتاب  
 حكاية عنهم في بيان اشتراط انبعاث الشعاع امورا  
 ترجع الى استقرار الفوائد علوها وربطوها بالشعاع  
 كالقوب المفرط والبعد المفرط وقالوا اذا افاق الشعاع  
 جسم صغير لا تضرس له لم يثبت به الشعاع فينعكس  
 الى الناظر فعند ذلك يرى نفسه وهذا يلزم عليه  
 ان ترى المرآة اصلا لان قاعدة الشعاع التي باعتبارها  
 صح ادراك المرئي لم يتحقق اذ لا تضرس للصقيل فيلزم ان  
 يرى نفسه ولا يرى الماء ولا المرآة وذلك خلاف الحسن  
 قطعاً فينظر ما قالوا شئ ذكر صاحب الكتاب مطالبته  
 بسبب انبعاث الاشعة وجواز ان لا يخلق الله حركة في  
 الاشعة فيكون السالم من الآفة مفتوح العين ولا يرى  
 وهم يابون ذلك وذكر عليهم الزام ان يرى الجوه الفرد  
 اذا كان في سمت الشعاع وهم يابون ذلك مع انه لا يخصه  
 من الشعاع الا ما يخصه عند انضمامه مع غيره والزام  
 ان ترى الطعوم والاراج لاتصال الاشعة بمجالها وقد  
 يقوم منا الكلام عليهم ومما يرد عليهم في اشتراط الشعاع  
 ان الانسان في الليل المظلم في البرية يرى من بعد النار  
 ولا يرى ما بينه وبينها ولذلك يرى قرص الشمس ولا يرى  
 الجواهر التي بينه وبينها اذا تعالت في الجو وذلك يدل على  
 ان انبعاث الاشعة لا يوجب الادراك **شئ نقول** قد  
 فربنا جواز قيام الادراك بجزء فرد فاذا قام ادراك جزء  
 فرد لم يصح منه انبعاث اشعة تتصل بالمرئي فيبطل

اشتراط

اشتراط الاشعة وقد يرفع الانسان طرفه الى السماء  
 فيرى ما لا يبع العين اشعة تتصل به قالوا انما ذلك  
 لان اجزاء الهوى مضيئة فينصل الشعاع بها وهي تتصل  
 بالسماء فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصلت بالشعاع  
 به وهو جسم مضيئ متصل بما فيه فيرى ما فيه مثل  
 لهم فابال السماء يرى في الظلام والهوى في ذلك  
 الوقت غير مضيئ فينظر ما تحيلوه من اشتراط الاشعة  
 وقولهم ان حريان الوجود على وفق ما علكنا يدل على  
 انه انما كان الابصار لاجل اتصال الاشعة ما نطل فانا  
 نخذ من احكام العادة ما يقارن شيئا ولا يقتضيه  
 كالشبع عند الاكل والرى عند الشرب وامثال ذلك ولا  
 يلزم احالة ذلك على الاكل والشرب وانما مجال على ما  
 اجرى به عادة من خلق ذلك عقبيه كذا نقول  
 اجرى الله عادة بعدم خلق الادراك عند البعد المفرط  
 او القرب المفرط وليس ذلك لاجل انبعاث الاشعة  
 ومما اشترطوا في الروية المقابلة وهي مبنى على فاسد  
 اصلهم في الاشعة وقد ابطالناه شئ يرد على من اعترف  
 منهم بان الله يرى وحصول الروية منه من غير مقابلة  
 وذلك يبطل الاشتراط وينقض الدعوى فيه شئ يلزم  
 عليه انه اذا راى جسم اعظيما ان يقابل جميع اجزاء الجسم  
 والشئ لا يقابل اكبر منه وان قالوا ما بينه وبين الجسم من  
 الهوى المضيئ يقابل الجسم بهوى ذلك الهوى المضيئ فيلزم  
 ان يقابل بما يقابل الجسم العظيم من الهواء وذلك واقع عليهم  
 وقد ستم الكلام في المقدمات **فصل** الادراكات

كلها خمسة اختلف ائمتنا في ان الادراكات خمسة اوستة  
 فذهب جماعة من الاصحاب الى انها خمسة ادراك السمع  
 وادراك البصر وادراك الشم وادراك الذوق وادراك  
 اللمس فالسمع يتعلق بالجوهر واللون والكون ومحلها في  
 العادة جز من العين والسمع يتعلق بالاصوات ومحلها  
 في العادة جز من حاسة الاذن والشم يتعلق بالارايح  
 والذوق يتعلق بالطعوم ومحل الشم جز من الانف ،  
 ومحل الذوق جز من اللسان واللمس يتعلق بالحرارة ،  
 والبرودة والليونة والخشونة ومحلها ساير البشرية ولا  
 يختص بهذا الادراك دون جز وذهب القاضى في بعض  
 كتبه الى اثبات ادراك سادس وهو ادراك الآلام وغيره  
 يذهب الى انه ليس ادراكا سادسا وانما هو علم بالآلام  
 والذات قال القاضى نحن نعلم بالغيرنا ونجد تفرقة  
 بين علمنا بالغيرنا وبين وجداننا الآلم بذاتنا فيدل  
 على كونه ادراكا زائدا وهذا لا يعيد القطع فانا نجد  
 التفرقة لقيام الآلم بنا والمعلوم من غيرنا لانعلم قيامه  
 بنا ونحن نجد من انفسنا العلم بالمستحيلات الضرورية ،  
 وغيرها وكذلك القدرة فيلزم ان يكون ذلك ادراكا زائدا  
 وربما التزم بعض الناس ان كل صفة من شرطها الحيوة فهي  
 متعلق الادراك السادس ثم اختلف اصحابنا في انحصار  
 هذه الادراكات في التجويز العقلي فقال بعضهم لا يجوز عقلا  
 زائدا عليها وقال آخرون انه يجوز وكذلك وقع اختلافهم  
 في جميع اجناس الاعراض والتحقيق ان من الاعراض ما تنحصر  
 قسمته بالعقل كالاكوان فان الجوهر بانفراده اما ان  
 يستقر

ليستقر في حيزه اولا فانحصر في الحركة والسكون وازا  
 نسب الى جوهر آخر فاما ان يكون بينهما حيزا ولا فلم  
 يجز عن الاجتماع والافتراق فهذا مما ينحصر ومن  
 الاعراض ما لا يتم فيه قسمة حاصرة فيبقى الكل مترددا  
 في اثبات الزايد والعرض المقدر وزائدا لم تعلم حقيقة  
 وما لا تفهم حقيقته لا يمكن ان يحكم عليه بانها جائز  
 وجوده او ممتنع بثبوته وليس فيها علمناه ما يتوقف  
 عليه فنستدل بما علمناه على ثبوته فلزم الوقف واما  
 الكلام فيما يجوز ان يتعلق به الادراك عقلا على  
 خلاف المعتاد فيذكر في الفصل الذي يلي هذا ،  
**الفصل** اتفق اهل السنة على ان الرؤية  
 يجوز ان تتعلق بكل موجود واختلفوا في جواز  
 تعلق ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب  
 القدماء منهم كعبد الله بن مسعود والقلوبى الى  
 ان هذا العموم يختص بالرؤية وبقيت الادراكات لا يجوز  
 ان تعلق بالموجودات ونقل عن الشيخ ابى الحسن مخالفتها  
 في ذلك والمصير الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود  
 ونقل عن عبد الله بن مسعود انه لما خص تعلق السمع  
 بالاصوات ان الكلام الاذلى لا يصح ان يسمع وفي ذلك  
 مخالفة لقاطع السمع والشيخ ابى الحسن لما قال ادراك  
 السمع يعم كل موجود جواز تعلقه بكلام الله تعالى  
 وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق  
 موسى عليه السلام وعمدة الشيخ في ذلك ما ذكره  
 من ماخذة في صحة تعلق الرؤية بكل موجود وتقرر  
 ان الوجود هو المصحح وسياتي الكلام عليه وقوله  
 يره

اختلف اصحاب ايضا في الاكوان التي هي في وقتنا متعلق  
 الرؤية اتفاقا هل هي متعلق اللمس فذهب بعضهم الى  
 ان ادراك اللمس متعلق بجميع الاكوان فان من لمس شيئا  
 واضطرب تحت يده يدرك حركته واذا تفرقت اجزائه  
 في يده ادرك تفرقة ومن اصحاب من انكر ذلك وزعم  
 انه يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق به ادراك اللمس  
 والتحقيق نعلق ادراك اللمس بالاكوان فان السبيل  
 الى كونها مرئية هو السبيل النعلق ادراك اللمس بها واذا  
 قلنا ان الرؤية متعلق بكل موجود فالرؤية موجودة  
 فيجوز ان ترى فاذا لم تروها فبئس ما نزلها المانع  
 وذلك المانع موجود فيجوز ان ترى فتقع الطلبة الى  
 اثبات مانع يمنع من رؤية الصانع فقال القاضى مفضلا  
 عن ذلك المانع يمنع من رؤية ما هو مانع من رؤيته  
 ومانع من رؤية نفسه فيقال له اذا كان يمنع من رؤية  
 نفسه فصفة نفسه ان يمنع رؤيته وذلك مما يجمل  
 رؤيته وكونه موجودا يصح رؤيته وامتناع رؤيته في  
 نفسه يمنع من تقدير منع بالنسبة الى رؤيته فقال  
 صفة نفسه ان يمنع من قام به رؤيته ويجوز ان يراه  
 غير من قام به اذا حكم لا يثبت بالمعنى الا في محل قام به  
 ذلك المعنى ولا ينافي ذلك كون الوجود مصححا **فصل**  
 كلما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك متعلق به فيلزم  
 ان يقوم بالمحل معنى بضاد ادراكه وهو المعبر عنه في  
 اصطلاح الموحدين بالمانع وهذا مقتضى من القاعدة  
 التي سبق تقريرها وهو ان القابل للشيء لا يخلو عنه  
 او عن ضده او مثله وتعدد الموانع بحسب تعدد

الادراكات

الادراكات ولا ينتفى النهاية عنها لان الادراك لا يتعلق الا  
 بالموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو متناه وانكرت  
 المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناها مانعا  
 وحملوا العمى على انتقاض البنية الا بالهذيل العلوف  
 فانه اعترف بالمانع على الوجه الذي نقوله غير انه يجوز  
 عدو المحل عنه وعن الادراك ودليل اثبات الاعراض مطرد  
 فيما انكروه وقد زعموا ان الموانع القرب المفرد والبعد  
 المفرد او الحجب الكثيفة غير الشفافة وهو مبني على اشتراط  
 الشعاع وانعاشه واظهاره واتصاله بالمرئي وقد سبق  
 التنبية على فساد هذا الاصل الذي بنوا كلهم عليه  
 وانما اضطرب ائمتنا فيه ان العمى هل هو معنى واحد  
 بضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت جميع احاد العلوم  
 والارادات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احاد  
 الابصار والذي مال اليه القاضى والاستاذ انه معنى واحد  
 بضاد جملة انواع الابصار الا ان الاستاذ يزعم انه اذا راي  
 الرائي شيئا دون شئ فزويته تمنع من رؤية احدي متعلقه  
 بغير ذلك المرئي وهو بناء منه على امتناع وجود ادراكين  
 مختلفين في آن واحد وذلك يط فانا نرى الجبال  
 والصحارى والسماء في آن واحد ولا يقوم بجز العين  
 عنده الادراك واحد فيلزم ان لا يرى ذلك كله في  
 آن واحد وقد روي فهو خلف والقاضى يزعم انه  
 قام بالعين مع الرؤية مانع لما لم ير غير الرؤية وغيرها  
 بدون ان القول بمعنى واحد بضاد كل رؤيه يلزم  
 منه ان يوجد مع المانع المخصوص ومع انتقائه  
 ويلزم ان يوجد ضد المانع الخاص وهو الرؤية

منهم صح

مع المضاد على جهة العموم وفي ذلك من المحال ما لا يخفى  
وقد يجاب عنه بان العمى مضاد للمانع الخاص والادراك  
المضاد له وهذا الباب هذا الفصل <sup>مذهب</sup>  
اهل الحق ان البارئ تعالى يجوز ان يرى وقد خالف في  
ذلك المعتزلة وكل من قال بقولهم من الشيعة والروافض  
ومعهم المعتزلة يرون ان البارئ تعالى لا يرى نفسه  
فانه يستحيل ان يرى بغير حاسة والحاسة مستحيلة  
عليه وهذا ابناء منهم على اصل اشتراط البنية وقد  
سبق الفراع من بطلون اشتراطه وذهبت شذوثة  
من المعتزلة الى ان البارئ تعالى يرى نفسه وانما يمنع  
على المحدثين رؤيته من حيث انهم لا يرون الا بالحاسة  
وهو يرى تعالى بغير حاسة ولم يكن اتصال  
الاشعة عنده هولا شرط الا في تحقيق الادراك لا  
في كونه مدركا والبارئ تعالى يرى عندهم بغير رؤية  
كما قال اخوانهم انه عالم بغير علم ومذهب الكبي والبجارج  
امتناع ان يرى وعمدة معظم الاصحاب على تحقيق ان الوجود  
مصحح للرؤية ويلزم منه صحة رؤية كل موجود كما سبق  
التنبه عليه وهذا وان تقرير هذه الحروف فنقول  
ثبت تعلق الرؤية بالاجسام وباعراض عديدة من انواع  
مختلفة كالالوان والاكوان وثبت ان المعدوم يمنع ان  
يرى واذا انحصر حيز تعلق الرؤية بالوجودات فاما  
ان يكون المصحح ما وقع فيه اختلاف الموجودات اما  
وقع فيه اشتراكها والاول محال للزوم لتعلل الحكم الواحد  
بعلل مختلفة فيلزم القسم الثاني وهو ان المصحح ما وقع  
فيه الاشتراك الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح  
ان

ان يكون عدما فتبين ان يكون ثبوتا وهو اما وجود  
او حال والحال لا يصح ان يكون مصححة للزوم عدم  
رؤية الموجود فيلزم ان يكون موجودا ولا يصح ان يكون  
ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي اذ يلزم قيامه  
بالمرئي ويلزم من ذلك قيام المعنى بالعرض وهو محال  
فهو وجود المرئي وفي ذلك تصريح بان الوجود مصحح  
فهو مطرد في كل موجود فيلزم ان يكون كل موجود يصح  
ان يرى هذا تقرير مسلك العقل واورد صاحب  
الكتاب على نفسه سؤالين احدهما انه لو كانت الرؤية  
لا تتعلق الا بالوجود لما ادرك اختلاف الموجودات  
فان الوجود بما هو وجود معقول واحد وانما تختلف  
الذوات باحوالها فيدل على ان الرؤية تتعلق باخص  
وصف الشيء وهذا سؤال اورده ابو هاشم واتباعه  
فان متعلق الرؤية عنده اخص وصف الشيء وهو  
حال لا يصح ان تعلم على حيا لها فكيف يجوز ان تدرك  
على حيا لها واجاب الاصحاب عن ذلك بوجهين احدهما ان  
الرؤية تتعلق بالوجود مع الحال وهذا من اجوبة القائلين  
غير انه لم يطرد في ذلك في كل حال فان الاحوال المعللة  
لا يصح ان ترى وكذا ان صفات العموم في المعاني كالكون  
السواد عرضا لونا فاخصاص الرؤية بذات العرض  
مع اخص وصفه يحكم في تعيين بعض الاحوال دون بعض  
اجواب الثاني ان الرؤية لا تتعلق بالحال اصلا والعلم  
بالحال عند رؤية الوجود عندنا كما لعلم بالوجود عند  
رؤية الحال عندهم ولزوم العلم بالاحض عند الرؤية

بمجرد العادة على الرأي الصحيح عندنا والزعم ابو هاشم على  
 اصله نقضا صريحا وذلك ان اخض وصف الشئ من صفات  
 نفسه وهي تتبع الذات في الوجود والعدم فيصح ان يرى  
 الاخض في حال العدم ومن النقص عليه انه لما ورد عليه ان  
 التميز اخض وصف الجوهر ولا يثبت في حال العدم قال  
 ليس التميز اخض وانما هو موجب الاخض عند الوجود  
 والموجب للتمييز حال لا يسمى ولا يكيف وهي توجب التميز  
 عند الوجود قبل له فاخض وصف الجوهر اذا لا يعلم ولا  
 يدرك فانتقض قولك ان الرؤية تتعلق بالاخض وهذه  
 الزامات عليه لا محيص عنها ومما يلزم القاضي ان يقال  
 ان اجوزت تعلق الرؤية بالحال بطل قولك ان مصحح الرؤية  
 الوجود وقيل لك هلا تعلقت الرؤية بالاجوال العامة  
 والكل احوال نفسية هذا تمام مباحث المتكلمين في هذا  
 السؤال السؤال الثاني ان البارئ تعالى لو كان مما يجوز  
 رؤيته لرآناه الآن اذ لا مانع من الرؤية اذ المانع القرب ،  
 المفراط او البعد المفراط او الحجب الكثيفة وهذا باطل لعدم  
 انحصار الموانع ولما حققناه من ثبوت مانع في العين فيما لم يبر  
 وقد سبق والذي اراه ان صحة الرؤية في المرئي لا تغفل فان حكم  
 العلة ان يكون معنى يختص ايجاب حكمه بمجمله الذي يقوم به  
 والوجود عندنا نفس الوجود واما ما اعتمده في ان الوجود  
 مصحح الرؤية لتعلقه بالمختلفات فيقال قد تعلق العلم بالمختلفات  
 ولم يكن المصحح لكونه معلوما امر مشترك بين المعلومات فان  
 الوجود والمعدوم من الممكن والمستحيل لا يشتركان في معقول  
 هو مصحح شئ لولمنا ان لا بد من مصحح وانه لا بد ان يكون  
 امر مشترك فلم قالوا انه لا مشترك بين المرئيات الا بالوجود

قولهم

قولهم ان المصحح لا يصح ان يكون نفسيا مسلم قولهم اذا كانت  
 ثبوتها فاما ان يكون حالا او وجودا قلنا اويحكون هو  
 وجود على حال كما ان الموجب للعالمية عندهم ليس مطلقا  
 الوجود وانما هو وجود موصوف بوصف العلية وليس  
 هذا تركيبيا في العلة فان الحال المذكورة من حقيقة الوجود  
 والتركيب المتمنع في العلة ان يعطل بذاتين تنفرد كل واحدة  
 منهما بحقيقتها وخاصيتها شئ التحقيق ان صحة الرؤية غير  
 معللة فان الوجود هو الذات والصحة حكم لها والشئ لا  
 يوجب حكما لنفسه واذا كان مقولية الغليل لا يتحقق  
 وقد علمنا صحة رؤية بعض الاشياء ضرورة والبارئ  
 تعالى لا تغرم حقيقة ذاته فلا يسبل الى الحكم عليها بقول  
 الادراك من جهة العقل فالتحقيق الاجتهاد الى السمع ،  
 والدليل القاطع السمي ابتهاج الاولين قبل ظهور البديع  
 الى الله بان يريهم وجهه الكريم ومن الادلة السمعية  
 قصة موسى عليه السلام وقد ذكرتها في الفصل الدال على  
 وقوع الرؤية في الآخرة وهي لا تدل على الوقوع وايضا  
 تتضمن اجواز من حيث ان موسى عليه السلام لا يقال في  
 مستحيل على الله تعالى وقوله لن تراني نفسيا للوقوع ونفي  
 الوقوع لا يدل على نفي اجواز والمستحيل لا ينفي وقوعه وانما  
 ينفي جوازه وسيا في الكلام على ذلك في الفصل الذي  
 يلي هذا الفصل **فصل** في الاستدلال على وقوع الرؤية  
 كما يبره في الجنان وعدا من الله تعالى صدقا وقد ذكر  
 الشيخ قوله تعالى وجوه يومئذ قاصرة الى ربها فانظره نص  
 في الوقوع من حيث ان النظر اذا وصل بجرف الى كان ،  
 نصافي الرؤية وهذا لا يعبر على محلة السبر فان الامثلة

الواقعة في العربية تحقق تطرق الاحتمال وقد نقل عن  
 بعض نساء العرب انها قالت انا ناظرة الى ما يفعل الله بي  
 وارادت الانتظار وكذلك قوله تعالى ولا ينظر اليهم محمول  
 على عدم العطف فانه يراهم اذا اظاهره وكذلك الاخبار  
 الصحيحة الواردة في السنة وبعده ثبوت اجوازها ان  
 المدرك ولا يضطر الى التأويل وازالة الظاهر الا فيما  
 احاله العقل وقد تمسكوا بقوله تعالى لموسى لن تراني  
 وزعموا ان لن للتأيد وهذا ان استه لو ابه على نفي  
 الوقوع فليس من مباحث من يدعي الاستحالة العقلية  
 وان استه لو ابه على نفي الرؤية الزامنا على مناقضة  
 ادلتنا ضبيلا ان نقول نفي وقوع الرؤية مصروفا الى  
 ما سال والسؤال عن رؤيته في الدنيا فالنفي متوجه الى  
 ما سال موسى بثبوته وقولهم ان لن للتأيد ممنوع بل هو  
 للتأكيد وعدم وقوعه مؤكدا مقتصرا على ما وقع سؤاله  
 فاما سؤال موسى عليه السلام فيدل على اعتقاده اجواز  
 والانبيا عليهم السلام معصومون عن الكبار من المعاصي  
 فكيف ينسبون الى اعتقاد ما يستحيل في وصف الله  
 ويجهلون ما يدرك حاله المعترلة احالته وهذا يليق بالفضل  
 المتقدم وقد زعم بعض المعتزلة ان موسى عليه السلام  
 سال الله في ذلك غالطا وهذا ايضا قض وصف العصمة  
 وقد قالوا ان موسى سال ذلك لقومه لانفسه وهذا  
 غلط فانه قال ارنى وما قال ارنى ثم اجاب عن  
 طلب المحال الرد على من سال ذلك في الحال ليس لما سالوا  
 ان يجعل لهم الحيا قال انتم قوم تجهلون كيف والبيان واجب  
 في

في الحال عند الحاجة اليه وهم يمنعون تاخير البيان الى وقت  
 الحاجة واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا  
**فصل** في جواز تعلق ببقية الادراكات بذات الله تعالى لا  
 خلاف ان الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة  
 عليه وليت هي الادراكات قال صاحب الكتاب كل ما دل  
 على ان الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الادراكات  
 يتحقق به انها تتعلق بكل موجود وانها يمنع ان يسمى الباري  
 تعالى مشموماءه وقامله مسا لما في هذا الاطلاق من ايهام  
 الاتصال المستحيل عليه وهذا فيه نظر فان دليله على ان  
 الرؤية تتعلق بكل موجود انها لما تعلقت بالمختلفات وهي  
 الكواهر والاعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين  
 المختلفات وهذه المقدمة لم تثبت في السمع والشم فكيف  
 يثبت طرد الدليل في بقية الادراكات واحدا مقدمات  
 الدليل غير ثابتة في جميعها نعم قد يطرد ذلك في اللمس  
 من حيث انه زعم انه ادرك به الجوهر والعرض اما ادراك  
 السمع والشم فلا يجري ذلك فيه واما قيام هذه  
 الادراكات بذات الرب تعالى فقد ذكر ان الدليل على  
 السمع والبصر هو بعينه يدل على ثبوت بقية الادراكات  
 له من حيث وجوب نفي النقيضة المضادة له وقد ذكرنا  
 ان العمدة في ذلك السمع ولم يثبت في هذه الادراكات  
 سمع فلا يثبت القول بها وذات الباري تعالى مما لا تفهم  
 حقيقتها فلا يصح الحكم عليها بالقول من حيث هي  
 والافعال لا تتوقف على ثبوت هذه الصفات فليتأمل  
 الناظر باب القول في خلق الاعمال قال صاحب  
 الكتاب اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهواء

هوا



واضطراب الاراد على ان لا خالق الا الله ثم قال في سياق  
 هذا الكلام ان كل مقدور لقادر قاله تعالى قادر عليه  
 ومنشئه وهذا يناقض ما نقله عن القاضي من ان قدرة  
 العبد توثر في حال الفعل قالت وانفتحت المعتزلة ومن  
 تابعهم من اصل الاصول على ان العباد موجودون لا فعالهم  
 مخترعون لصلواتهم الآن تذكر المذاهب المقولة في ذلك  
 وتخصرها فنقول افترق الناس اولاً فرقتين فرقة اثبتت  
 القدرة للعبد وفرقة نفتها وهم الجبرية ثم افترق المثبتون  
 للقدرة فرقتين فرقة زعمت ان القادر بها يوشى متعلقاً  
 وفرقة نفت ذلك والذين زعموا التأثير افترقوا على ثلاثة  
 فرقة فرقة قالت توثر في الوجود وفرقة قالت توثر  
 في الحال وفرقة قالت توثر في وجه واعتبار فاما الفرقة  
 السافية للتاثير في المتعلق فهم الاشعرية والفرقة الذين  
 قالوا يثبتون التاثير في الحال القاضي ومن نصر مذهبه  
 والقائلون بالوجه والاعتبار من مال الى ذلك من نفات  
 الاحوال كالاستاذ ومن نصر مذهبه واما الفرقة الذين  
 قالوا يوشى القادر عندهم في الوجود فافترقوا فرقتين  
 احدهما المعتزلة قالوا يوشى في وجود فعله على خلاف ارادة  
 الباري تعالى وهو لا محصوا للعبد الاستقلال بالفعل  
 وفرقة اخرى كما امام الحرمين في اخر عمره قال قدرة العبد  
 توثر في الوجود على اقدار خصصها الباري واراها  
 فلم يكن العبد مستقلاً بفعله اذ يحتاج الى مرية مختصص  
 لفعله بالوجه الجائز الذي اختص به وهذه جملة المذاهب  
 المقولة في هذا الباب مستوعبة ونحن ان شاء الله  
 نتكلم على كل فريق بما يليق به مستعينين بالله وهو

موجدون

خير

خير معين ثم قال صاحب الكتاب ان متقدمي المعتزلة  
 امتنعوا من اطلاق ان العبد خالق لافعاله لقرب عنهم  
 بالسلف واجماعهم على ان لا خالق الا الله تعالى واطلق  
 المتأخرون ان العبد خالق لافعاله ومنهم من قال العبد  
 خالق والباري لا يسمى خالقاً لله الاعلى سبيل التحوير  
 وقد بنى الكلام على مباحث عقلية في الادلة ومناقضات  
 الخصوم وامتسكات سمعية في بطلان مذهبهم وتحفيق  
 مذهب اهل الحق وترجم على ذلك بثلاثة اضرب الضرب  
 في الادلة على امتناع كون العبد خالقاً وقد ذكر طرفتين  
 الاولى ان كل ممكن مقدور للباري تعالى وفعل العبد  
 ممكن فيجب ان يكون مقدوراً وان مضوا كونه ممكناً بناء على  
 تعلق قدرة العبد وامتناع مقدورين قادرين قيل لهم  
 قبل ان يقدره عليهم اذا علم انه سيقدره عليه هو قادر  
 عليه ام لا فان قالوا لا فقد اخرجوا الممكن عن عموم قادية  
 وان قالوا نعم امتنع ان يبطل تعلق قادريته عندكم لتعلق  
 قدرة العبد واذا ثبت كونه مقدوراً فكل مقدور له فهو  
 خالقه وما خلقه امتنع ان يكون مخلوقاً لغيره قلت  
 وهذه الطريقة فيها نظر وذلك ان كون الممكن مقدوراً  
 للقادر يحتمل معنيين احدهما تاتى وقوع الفعل منه  
 والثاني وقوعه به فتاتى الوقوع ثابت قبل الوقوع ولا  
 يرتفع ذلك التمكن والثاني بوجود القدرة الجارية وثبو  
 مقدورين قادرين احدهما قادر بمعنى انه مخترع  
 والاخر قادر بمعنى التمكن والصلاحية والثاني غير متمنع  
 وانما المتمنع وقوعه بهما فلا يمنع صلاحية القدرة

الازلية ووقوع الفعل بقدره آخرة صالحة وان تمسك  
 يكون الخضم اعتقد ان مقدر العبد غير مقدر والله تعالى  
 فهو يتا على مناقضته وخرج عن حيز البرهان فاذا فهمت  
 معنى التعلق وهو التاني والتمكن لم يلزم من قولنا كل ممكن  
 مقدر وهذا ممكن فيلزم ان يكون مقدورا ان لا يكون  
 مقدورا بهذا المعنى الذي اشرنا اليه ولا يلزم ان يكون كل  
 قادر خالقا فلم ينتج الدليل عين المطلوب وانما تقر هذه  
 الدلالة بان يقال كما علم تعلق قدرته بمعنى ان كل ممكن  
 فيتا من الصانع فعلة فلكذا لا بد ان يراد وجوده او  
 انتفاؤه لعموم تعلق الارادة واذا كان الفعل معلوم الثبوت  
 مثلا وجب ان يراد واذا قصد الى ايقاعه واوقعه غيره  
 كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره  
 وذلك الذي منغناه عند ابطال القول بالاهل **الطريقة**  
**الثانية** ان يقال لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل  
 فعله لكن غير عالم بفعله فلا يصح ان يكون خالقا بتقرير  
 المقدمة الاولى ان الخالق لا بد ان يخص فعله بقدره  
 ودر صفه وهيبته وكل وصف جابر ان يكون بخلافه  
 ولا يصح اختيار ايقاعه على وجه من وجوه اجواز الا ان  
 يكون عالما به فيجب ان يكون عالما ولا وجود الفعل المحكم  
 يدل على العلم فلو يوجد الفعل من الخالق الا ويدل على  
 علمه والالزم منه وجود الدليل العقلي غير الدال على مدلوله  
 وذلك يبطل كونه دليلا وتعيين كون الفعل محكما لا اشر  
 له في الدلالة عندي بل مطلق صدور الخلق من الخالق  
 يدل على العلم وكل ما يستدلون به على كون البارى عالما

يوجد

٥

يوجد في فعل العبد على تقرير ان يكون خالقا وهذا الذي  
 ارشد اليه الكتاب العزيز حيث قال الا يعلم من خلق  
 وهو اللطيف الخبير فهذا ان الله تعالى الى طريق العلم  
 بعلمه بخلقته وذكر لفظ الخبير اشارة الى انه لا تخفى عليه  
 خافية والعبد ليس بعالم من حيث انه يقع الفعل الذي  
 ينسب اليه منه وهو اهل عاقل وان لم يكن عاقلا فلا  
 يعلم تفاصيل فعله بحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم  
 كم قطع من خير واذا لم يقدر الفعل فكيف يصح ان يكون  
 خالقا له وهذا الدليل يبطل قوله من ادعى ان القدرة  
 الحادثة تؤثر في حال الفعل اذ الحال المذكورة لا يصح ان  
 يفعلها الفاعل وهو اهل عنها ولما اعتقد الامام في آخر  
 عمره ان القدرة الحادثة تؤثر ورد عليه مخالفة هذه  
 الدلالة والادلة السمعية في اجماع السلف على ان لا يخالف  
 الا الله وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وحال في  
 خاطره احساس التاني والتمكن ووقوع الفعل على حسب  
 الدواعي اراد ان يجمع بين دلالة الفريقين فقال العبد  
 قدرته تؤثر في الوجود على اقدار قدرتها البارى تعالى  
 والعلم انما هو مدلول تخصيص الفعل وتقديره والعبد  
 جاهل بتفاصيل فعله فامتنع ان يكون مقدر المخصص والخلق  
 بمعنى التقدير فلا خالق الا الله ولا يقع الا ما اراد الله  
 والقدرة تؤثر لان العبد مطالب بفعله ولا تصح الطلبة  
 منه بما ليس من فعله وهذا ضعيف فان اضراف القدرة  
 الحادثة الى قدر ما لا يعلمه العبد ايشا رجس هوب من غير  
 اله والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص  
 والعبد يوقعه على الوجه المخصوص فلا يصح ان يكون مخصوصا

لق

بالارادة الازلية و ارادة فعل العبد اذا حقت تمن وشهوة  
و القصد الحقيقي ايضا يتعلق بفعل القاصد وعلى انه انما حمله  
على هذا القول ليحقق توجه الطلب التكليفي بما العبد فاعل  
له فما علم انه لا يقع لم يخصه والعبد قد ربه توشر وهو  
عبر مخصص فاعلم يخصه البارئ تعالى تعذر عليه فعله  
والطلب التكليفي متوجه نحو خلاف المعلوم لا محالة  
وهذا المذهب اخذه الامام من قول الاستاذ ابي اسحاق  
رضي الله عنه في حد الكسب انه فعل فاعل بمعين واخلق  
فعل فاعل لامعين له الا ان الاستاذ ينقل عنه ان قدرة  
العبد توشر في وجهه واعتبار كما نقل عن غيره انها توشر  
في حال والامام زعم في آخر الامر انها توشر في الوجود والذي  
نصره في هذا الكتاب ما تقدم بيانه ان القدرة لكادثة  
لا توشر اصلا البتة لاني الوجود ولا في حال الوجود والدلالة  
عليه زهول العبد وعدم علمه بتفاصيل ما يعتقده كونه فعلا  
له اورد على نفسه سؤالا للحضوم وهو انهم قالوا اذ اصح ان  
يكون العبد ملكا وليس بعالم فلم لا يصح ان يكون فاعلا  
موجد او ليس بعالم واعتذر في الكسب اعتذارنا في اليجاد  
ثم قولكم في الكسب انه يجوز ان يكون منه هولا عنه اذا كانت  
قليلا ولا يجوز في الكثير قلنا لا بشرط ان يكون  
المكتب عالما لاني القليل ولا في الكثير وقد يكون الكثير  
غير من هول عن اصله بمجرد العادة ولكن على كل تقدير  
هو غير عالم بتفصيله فان معنى الكسب على هذا الراي  
قدرة تتعلق ولا توشر وازا كان العبد غير مؤثر وانما  
نسب الفعل اليه كسبه يتعلق قدرة ثم قد ورد لانه مؤثر  
في الفعل ودلالة الفعل انما هي من جهة صدور الفعل  
عنه

عنه والفعل لم يصدر عن المكتسب نعم يلزم ذلك من  
جعل القدرة كحادثة مؤثرة في حال فهذا تمام هذه  
المباحثة وقد بينا فيما سبق ان هذه الدلالة لا  
يعتمدها فيها على اعتبار الغالب بالشاهد اذ بينا انه  
لا فاعل في الشاهد واذ قلنا الفعل يدل على الفاعل  
ضرورة فتعني به ان معرفة كون الفعل واقعا على  
وجه الاختيار رد ليل على العلم ضرورة فاملوا  
ذلك **الضرب الثاني** في الازمان المتوجهة عليهم  
وقد ذكر منها ما هو على صيغة البرهان وانما سمي  
الزاما لانه بعض مقدماته مأخوذة من تسليم الخصم  
فقول اولها لو صلت القدرة كحادثة لايجاد بعض  
الموجودات كالمحركات والسكنات والاعتمادات والنظر  
لصلحت لايجاد كل موجود فلو تصلح لايجاد بعض  
حتى الجواهر والاعراض لكن لا تصلح لايجاد كل موجود  
فلو تصلح لايجاد بعض الموجودات وتقرر به ان القدرة  
كحادثة عند الخصم انما تتعلق بالوجود فقط لان الذات  
ثابتة في عدم بصفات نفسها والصفات التابعة  
للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد بالفاعل  
فلم يبق للفاعل اثر الا الوجود فقط وهو في سائر  
الموجودات على معقول واحد فلو صلت القدرة لايجاد  
موجود عالم بصرفه غير الوجود وهو لا يخلف  
فتكون نسبتها الى سائر الموجودات نسبة واحدة  
لان اثرها مشترك في سائر الموجودات وما اختلف  
فيه الموجودات ليس من اثرها ومعلوم انها لا تصلح

للبواهر واكثر الاعراض فكيف يصح ان توشح في الوجود  
 فهذا على صيغة البرهان الا ان لزوم صلاحيتها لكل  
 موجود مبني على اصل الخصم اذ جعل مجرد الوجود  
 هو اثر القدرة فقط نوع اخر من هذا النمط  
 نقول لو صلحت القدرة احادية للايجاد لصلحت  
 للعادة وتقرير هذا يصح من وجهين احدهما ان  
 تاثير القدرة في الابداء ليس الا في الوجود ومثوله  
 في الاعادة كعموله في الابداء **الثاني** ان القدرة  
 الصالحة لشيء عندهم لا بد ان تصلح لمثله والعادة  
 مماثل للنشأ ابتداء في جميع صفات النفس ولا يلزم  
 هذين النوعين ما يقوله الاصحاب في تعلق القدرة  
 احادية عندنا فاننا نقول اما النمط الاول فغير لازم  
 من جهة ان تعلقها ليس بمحض الوجود بل بوجوده  
 مخصوص على صفة مخصوصة واما النمط الثاني  
 فنقول يجوز عندنا اذا اعاد الله عرضا ان يخلق  
 مقارنا له قدرة متعلقة به فقلنا لا يمتنع ان تتعلق  
 بالاعادة بخلاف اصلهم ومما الزمهم انه قال ليس متعلق  
 القدرة احادية عندكم حال وهو الوجود والصفات النابتة  
 للحدث عندكم احوال وما المانع عن تاثير القدرة فيها وما  
 وجه اختصاص تاثير القدرة ببعض الاحوال دون  
 بعض قالوا انما كانت ذلك لانها واجبة فاستغنت عن  
 المتضمني قلنا كيف يصح القول بوجودها مع صحة انتفاءها  
 بل مع تحقق الانتفاء قبل الوجود لها قالوا عيننا بوجودها  
 انها لازمة الثبوت عن الوجود قلنا والوجود لازم

الثبوت

الثبوت عند وجودها وكذلك كل متلازمين متى ثبت  
 احدهما ثبت الاخر ونسبة المتلازم اليهما على حد  
 سواء ولئن صح ان نقول بثبوت احد المتلازمين عند  
 ثبوت اللوزم له وجوبا صح ذلك في جانب المتلازم  
 الاخر واذا ثبت على الوجوب بهذا المعنى ثبوت الاستغناء  
 عن المفاعل فيلزم ثبوته في الجانب الاخر ضرورة شمول  
 المعنى **الضرب الثالث** التعلق بالادلة السمعية  
 فمنها اجماع الامة قاطبة على الرغبة الى الله تعالى في  
 ان يرزقهم الايمان ويحبيهم الكفر والعصيان واذا  
 كان الايمان فعل العبد بواسطة النظر والفكر  
 ايضا مقدورة وخلقته فكيف يباليون الله ما هو  
 من فعلهم اعتد زوا عن ذلك ما قالوا المراد من  
 السلف الرغبة الى الله تعالى في الاقدار على الايمان  
 وهذا القدر لا يجرح في الرغبة في ان يحبيهم الكفر فان  
 القدرة على الايمان قدرة على الكفر والقدرة على  
 الايمان حاصلة فكيف يطلب احاصله وذلك ان المكلف  
 عندهم لا يصح تعلقه الا بجد الاقدار ويستحيل ان تلب  
 القدرة فاذا كان الامر على ذلك معلوم على اصل المعتزلة فلا  
 معنى للرغبة والسؤال ومن دعوات النبيين قول ابراهيم  
 صلى الله عليه وسلم اجعلنا مسلمين لك وقوله واجنبني  
 وبني ان يضد الاصنام فان كان معنى تحصيل الايمان  
 لهم ان يخلق القدرة عليه فهو يحصل الكفر يخلق القدرة  
 عليه وان كان معينا على الايمان بذلك فيلزم ان يكون  
 معينا على الكفر به ومما يمتك به اجماع الامة قبل  
 ظهور اهل البدع والاهواء ان الله رب كل مخلوق

والله كل محدث ولا يكون الله ما لا يقدر عليه واذا كان  
العبد خالقا لا فعاله كما ان البارئ خالق لا فعاله  
فقد اثبتوا لها آخر اذا ذهب كل الهم بما خلق ومما  
يتمكن به ان العبد اذا كان خالقا للمعرفة الله وهو  
احسن خلقا من خلق الاجسام وهو مناف لقوله  
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلن قالوا القدرة  
على الايمان احسن منه اذ لولاها لما وجد فيلزم على  
هذا القدرة على الكفر اشده من الكفر ومن المأخذ  
السمعية بوضوح الكتب منها قوله تعالى ذلكم الله  
ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبده وه قائمت  
الوحدة في الالهية وحق ذلك بان خالق كل شئ  
وورد ذلك ملزوما بقربية التمدح ولغظ كل شئ  
وان لم يكن نصا في استغراق كل شئ بحكم الوضع الاله  
مخوف بعبادة القران فاستفيد منه العموم بواسطة  
القران ومن هذا القبيل قوله تعالى ام جعلوا الله شركاء  
خلقوا مخلقه فتشابه خلق عليهم قل الله خالق كل  
شئ وهو الواحد القهار وهذه الآية نص في محل  
النزاع فان قالوا هي متروكة الظاهر وكذا التي  
التي استدلتم بها قبل فانه يندرج فيها القدر والمكان  
وهذا ليس تركا للظاهر فانه لم يسبق الى الغم <sup>بقول</sup>  
المخاطب في خطابه وما لم يظهر انه راجع فامتناع دخوله  
تحت اللفظ لا يكون تركا للظهور وكذا ان يستدل بكل  
آية دالة على تفرد به بالخلق والاختراع ولا معنى لذلك على  
رأى المعتزلة فانه يقال اذا حازتم حه بانه قادر على افعال  
نفسه فالعيز ايضا يتمدح بانه قادر على افعال نفسه

دخول

وهذه

وهذه الايات ظواهرات ان حملتها قد تفيد القطع  
باعتبار مجموعها لا باعتبار احادها **شبهة** الخصوم  
وقد استدلوا ايضا بما عذ سمعته وجم عقلية مما  
تمسكوا به في ماخذ العقول ان قالوا العاقل يميز بين  
ما هو مقدوره وبين ما ليس بمقدوره وله ويدرك تفرقة  
بين حركاته التي اختارها وبين حركاته في حال  
كونه مسجوبا او مرتعشا وكذلك يفرق بين مقدوره  
وبين الوانة التي لا قدرة له عليها ومعلوم ان القدرة  
تقارن اللون كما تقارن الحركة فلا تعود التفرقة الى  
مجرد المقارنة اذ هي مشتركة بين ما هو مقدور وبين  
ما ليس بمقدور يجب ان يقال ان التفرقة ترجع الى  
تأني وقوعه به على حسب اشارته واختياره موافقا  
لقصدته وذلك يشعر بوقوعه به لا محالة من غير  
شئ لا يقع به الا الحدوث فلا يمكن العبد محدثا لفعله  
ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة الوانة وغير  
ذلك من اعراضه التي قارنتها قدرته من غير ما شئ  
فيها وايضا فان الفعل يقع على حسب دواعيه واراذه  
وذلك يشعر بكونه فعلا له لانه اذا انصرفت عنه داعية  
لم يقع واذا اراد وقوعه وتوجهت داعيته اليه وقع فهذا  
تمام هذه الشبهة وقد قدرتها من وجهين احدهما  
توجه الداعية والثاني حصول التفرقة بين المقدور  
وعجز المقدور والجواب ان تقول اما الوجه الاول فالكلام  
عليه ان نسلم ثبوت التفرقة وانها لا ترجع الى مجرد  
المقارنة للتقديم فليتم انها اذا لم ترجع الى المقارنة يلزم  
منه ان توشد في الفعل وقد علمتم ان خصومكم يقولون

بثبوت القدرة وانها متعلقة غير مؤثرة والصفات  
 المتعلقة في العقل انقسمت الى مؤثرة وغير مؤثرة فالعلم  
 متعلق بمتعلقه ولا يؤثر فيه وكذلك الجبر والادراك  
 يتعلقان ولا يؤثران وكذلك الشهوة والغيرة يتعلقان  
 ولا يؤثران فلو تنحصر جهة التعلق في التأثير وبهذا القدرة  
 من التعلق لا على جهة التأثير تحصل التفرقة بين  
 المقذور وغير المقذور وقولهم في الوجه الثاني ان الفعل  
 واقع على حسب الداعية والارادة قلنا لم قلتم ان هذا  
 يشعر بالتأثير وما المانع من ان يقال جرت عادة الله  
 في سنة الاختراع اذا دعيت العبد داعيته الى الفعل او وقع  
 له والذي يدل على ذلك ان معقول كونه مقدر واعند  
 الخفلة والذهول كعقول كونه مقدر واعند حضور الذهن  
 وتوجه الداعية والارادة ولهذا ان اخضم سوى بينهما  
 في ثبوت الاختراع للعبد فلم يتوقف كونه فعلا له على  
 ثبوت وما لا يتوقف وجود الشيء عليه لا يدل وجوده  
 عليه فان جهة دلالة الفعل على صفات الفاعل ايضا  
 هو باعتبار توقف الاحداث على تلك الصفات **ثم**  
**نقول** وجود الداعية والارادة ان دل على وجود الفعل  
 فيلزم ان لا يتصور وجودهما بدون الفعل واذا صح  
 وجود الفعل بدون الداعية ووجود الداعية بدون  
 الفعل بطلت الدلالة اذ لا بد للدليل من ثبوت ملوزمة  
 بينه وبين المدلول **قول** صاحب الكتاب وجود  
 الفعل بدون الداعية يدل هذا الانتقام وعدم الاطراد  
 على انه ليس بفعل له يوردون عليه ان هذا عدم الدليل  
 فان ثبوت وقوع الفعل على حسب الداعية اذا دل لم يلزم

عينة

من

من عدم وقوعه على هذه الصفة استفاء كونه فعلا  
 له الا انه اذا اراد انتفاء الملوزمة من الوجهين كما  
 نبهنا عليه امتنع الدلالة ووضع الكلام ومما  
 يقطع الملوزمة بين الداعية وبين الفعل ان الالوان  
 والطعوم قد يقع منها شيء على حسب الداعية وليت  
 فعلا للعبد عندهم فلو لازمت الداعية الفعل للزم  
 كل ما وقع على حسب الداعية ان يكون فعلا فهذا  
 في الحقيقة نقض الدليل ومن هذا القبيل حصول  
 الشبع عند الاكل والغم عن المخاطبة والافهام  
 والحجل والوجل عند التخوف والتخجيل **ثم نقول**  
 ما توجهت اليه الارادة والداعية هو صفة خاصة  
 والامر الخاص اما صفة نفسية عندكم تثبت في حال  
 العدم او صفات تابعة للحادث لبت مقدورة عندهم  
 وانما متعلق الفعل الاحداث وهو ابتاع حاله  
 الوجود فقط وليس الوجود بما هو وجود متعلق  
 الداعية ولا يتوجه القصد الى الوجود بما هو  
 وجود ومما تحقق نفي التلازم بين الداعية  
 والفعل انه يجوز في العقل خلق دواع ضرورية  
 وحركات ضرورية عقيبها مع انه غير فعل لمن دعت  
 الداعية اليه وقد تقدم ما ترجع التفرقة اليه  
 وهو تعلق القدرة بالمقدور كما سبق فان  
 قالوا فهذا اذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرقا  
 بينها وبين العلم **قلنا** لا يلزم من اشتراكها  
 في التعلق من غير تأثير عدم التفرقة فان



العلم والظن يتعلقان ولا يؤثران في متعلقتهما  
والفرق بينهما معلوم ضرورة مع الاشتراك في  
الجملة المذكورة فيبطل هذا السؤال شبهة اخرى  
لهم قالوا العبد مطالب بالفعل ولا يصح ان  
يطلب بما لا يفعل ولهذا شبهة تقريرات  
احدهما انها عقلية محضة وهو ان يجوز تكليفه  
والقول بعدم فعله بفضي الى الحالة ما علم جواز  
ولا يصح والثاني وقوع تكليفه ولا يصح وقوع  
التكليف بما ليس فعله ووقوع التكليف  
ماخذه السمع فتكون هذه الشبهة على هذا  
التقرير مركبة من مقدمة ماخذه السمع ومن  
مقدمة اخرى ماخذه العقل فالمقدمة السميعة  
وهي وقوع التكليف وتوجه الطلبات من الله تعالى  
على العبد مسلمة واما المقدمة الاخرى وهو انه لا يصح  
توجه الطلبة الى ما ليس من فعل العبد فيقررونها من وجوه  
احدها الرجوع الى ما خذهم في التحسين والتبجيل وسبق  
ابطال هذه القاعدة عليهم فيما بعد ان شاء الله تعالى  
والثاني ان الطلب من الصفات المتعلقة فلا بد له  
من مطلوب والمطلوب من العبد منسوب اليه من جهة  
الطلب ونفني بهذه النسبة انه طلب من ابتاعه فقوله  
اوقع من لا يصح ان يوقع متناقض في الوصف وكذلك  
قوله القائل افعل ما انا فاعله متناقض والجواب ان  
يقول جواز التكليف ووقوعه من القضايا التي

لاشباع فيها وايضا النزاع في امتناع تكليف ما لا تؤثر  
القدرة فيه وقد علمت من خصوصكم جواز تكليف  
ما لا يطاق وكيف لا يجوزون ما لا تؤثر فيه القدرة  
وليس ذلك من القضايا الضرورية فاد ليكم على امتناع  
ذلك وسؤالكم لتمام الفرق عند عدم التاثير بين  
المطالبة بالحركات والسكنات وبين المطالبة بالطبوع  
والالوات والارابع فلا فرق عند في جواز التكليف  
بالتمثيل في ذاته بين ما هو من جنس المقدور وبين  
ما ليس من جنس المقدور غير ان من الناس من يجوز  
التكليف بالتمثيل في ذاته ومن الناس من يمتنع  
ويفصر صحة التكليف على الممكن ولا يستدعي صحة  
التكليف بثبوت القدرة عنده فضلا عن كونها  
موشرة وصح بالاجماع التكليف بما علم الله ان لا يؤثر  
وكان هذه الصورة ناقصة على من اراد الخروج عن  
مذهب الشيخ واعتبار القدرة فمن اصحابنا من زعم  
ان الطلب التكليفي يتوجه الى فعل العبد وهو حال  
للفعل وقد ضاهى المعتزلي من حيث انه جعل اثر  
القدرة حالا هي الوجود وهو جعل اثر القدرة حال  
الوجود والوجود عنده نفس الوجود الا ان القدرة  
عنده تافان الفعل ولا يتقدم عليه وما علم الله  
ان لا يوجد لم يخلق قدرة عليه والتزم الامام في آخر  
عمره ثبوت تاثير القدرة في الوجود على تقديره  
خصصها الباري وارادها ولم يجعل العبد مستقلا  
بالفعل لانه يتعذر عليه التخصيص والتقرير لفعله

٤٢١  
لجولة بتفصيله وارادة ما لا يعلمه ممتنع والتزم بقدم  
القدرة على المقدور ووصلا حيثما للصديق ومع التزام  
هذه الاصول لم يعلم من الاشكال فانه ما علم الله ان  
لا يكون لم يقدره ولم يخصصه العبد لا يستقل بفعله  
دون معين بقدره له وتخصصه فقد كلف بما لا سبيل  
الى ايقاعه ويتعذر تاثيره فيه لغوات شرطه فالحق  
في الجواب هو المنهج الذي سلكه الشيخ من جواز التكليف  
بما لا تؤثر فيه قدرة العبد وجواز تكليف ما لا يطاق  
قطعا لمسئلة خلاف المعلوم اذ لا قدرة عليه والتكليف  
به ثابت وقولهم ان التناقض في كلام الله مدفوع  
بالاتفاق مسلم عن اننا لانعلم ثبوت التناقض  
فان التناقض انما يثبت اذا كانت التكليف يشعر  
بثبوت تاثير القدرة في المقدور وهو محل النزاع واذا  
لم يشعر بثبوت التاثير فغيبه لا يناقضه فان عادوا  
الى مسئلة التقيح فسنبين انه لا يقع شيء عقلا فان  
التقيح ما فحجه الشرع واذا وضع ان من اصلنا التكليف  
بما لا قدرة عليه والتكليف بما لا تؤثر القدرة اذاه  
وحدث فيه فحاصل استدلالهم بجمل متنازع فيه ولم  
تذكروا على ابطاله دليلا وان قالوا صحة الامر بذلك يصح  
وجوبه والوجوب يستدعي جواز اللوم على الترك وذلك  
يشعر بحصر عن امكان صدور الفعل منه فيناقض لاء  
محالة امتناع صدور الفعل منه قلنا اما جواز اللوم  
على ما لا قدرة عليه فنلتزمه فان خلافا المعلوم كذلك  
واذا جوزنا ايلام البرايا وتعذيب الطبيعين فكيف  
تقف

٤٢٢  
تقف عن تجويز اللوم وقولهم اللوم يشعر بخبر عن امكان  
صدور الفعل عنه فلا نسلم هذا الاشعار وما دليله  
وتمثيت المسئلة بدعوى عربية عن برهان لا سبيل  
اليه وقد اجاب صاحب الكتاب عن هذه الشهية بان  
قال هذه الشهية تنفكس عليهم من وجوه احدها ان  
المعذور عندهم شيء ثابت له خصائص الصفات فاذا  
كان ثابتا فلا معنى لطب الثابت وهذا يبطل الاختراع  
من الله تعالى ايضا على اصلهم فاما من انكر الاحوال  
منهم فيتعذرا الانفصال عنه عن هذا الالتزام واما من  
اثبت احوال او الوجوه والاعتبار فقد يضيف حصول ذلك  
الى الفاعل وتكون حجة انفصاله عن هذه الشهية ودر  
هذا الانفصال باقامة الدليل على نفي احوال او بيان ان  
احوال لا يصح ان تفعل على حيا لها وقد رصاحب الكتاب  
هذا الاصل بان احوال لو فعلت على حيا لها كانت ذاتا  
ويلزم عليه نفي الاعراض اذ تقولنا في الاعراض على  
دليل اثباتها المنجود حال يفعلها الفاعل ولا يلزم منه  
اثبات معنى موجب وهذا الزام على اصلهم في الاستدلال  
شماردوه انفصالهم عن الالتزام بالزام آخر ويمكن ان  
يستدل على ان احوال لا تفعل على حيا لها بان يقال له  
صح ان تفعل على حيا لها تصح ان تعلم على حيا لها فان ما  
صح فعله صح القصد اليه ولا يصح القصد دون العلم  
بما يقصد واحوال لا تفعل الا بذي احوال فلو يمكن العلم  
بكونه متحركا او ساكنا دون العلم بالذات ولا يعترض  
على هذا ايمانه يصح العلم بالذات بدون احوال ثم يقوم  
الدليل على احوال كما انجته الدليل معلوم زائد على ما علم



اولا فيلزم ان تكون الحال معلومة على حياها لاننا  
 نقول لا يلزم من صحة العلم بالذات على حياها ان  
 تعلم الحال على حياها فان المنسوب اليه يعلم بدون  
 النسبة ولا يصح ان تعلم النسبة دون المنسوب اليه  
 والدليل المنبج كسبوت الحال ينتج كون الذات على صفة  
 كذا افلا تلتنا قضي العلم السابق ولا يصح العلم به بدون  
 العلم بالذات واذ لم يصح ان تفعل الحال على حياها  
 بطل ما انفصلوا به وقد بينا ان الحقيقي ان لفظه  
 الوجود والذات عبارتان عن معنى واحد فلم يصح  
 قولهم ان الوجود حال مجدد واذ كانت هو الذات  
 فالقول بشوئها في العدم يمنع من صحة كونها مستفادة  
 من الفاعل الوجه الثاني ان العبد مطالب بالنظر  
 والاستدلال قبل معرفة الامر المكلف وهذا  
 تكليف ما لا يطاق وحاصل شبهتهم ان العبد  
 مكلف بما لا سبيل الى فعله فيكون تكليفا بما لا يطاق  
 وقد انعكس الالتزام عليهم وهذا الالتزام انما يتوجه  
 على تقدير ان يتوجه الخطاب بالنظر على وجه  
 القربة والا فالنظر في نفسه مقدور وليس الطلب  
 المتعلق به طلب ما لا قدرة له عليه نعم التقرب الى  
 الله تعالى قبل العلم به ممتنع والاوامر قد تتوجه  
 على وجه القربة فلا يمثل الا من اوقعها على نية  
 التقرب وقد تقع لاعلى وجه القربة كرد المقصود  
 والودايح فاذا وجد المطلوب بعضى عن عهدة  
 الخطاب وان لم يتوجه تقربا فان سلم الخصم  
 ان

ان النظر قربة وعبادة كان الكلام عليه لازما  
 والا فلا ويمكن تقرير عكس الشبهة عليهم بان  
 يقال الستم تشترطون ونحن معكم في صحة التكليف  
 بلوغ الخطاب والتمكن من العلم به وكيف يمكن  
 العلم بالخطاب دون العلم بالمخاطب فصار العلم  
 بوجوب النظر يتوقف على العلم بالموجب وهذه  
 تكليف ما لا يطاق غير انهم يرفقون التكليف  
 على العلم بالمخاطب بل النظر يجب بالعقل عندهم  
 وما لا يوجب العقل لا يتوقف في وجوبه على  
 امكان العلم بالخطاب فلا يتوجه الالتزام الوجه  
 الثالث قال الرب تعالى عندكم مصلح عبده  
 بتكليفهم ولا يراد التكليف عندكم الا الصلاح  
 العباد واذ افترضنا الكلام فمن علم الله انه  
 اذا احياه كفر وطغى ولو اخترتمه المنيعة ليجي  
 وسلم من العذاب فبن ضرورة العقل ان صلاحه  
 في تعجيل المنية عليه وان عدم التكليف به  
 اجدر فاحياه الى زمان التكليف وتكليفه  
 تعريض له للهلاك فكيف يقال ان السعي في هلاكه  
 صلاح له ولا مزيد في التناقض على ان يقول  
 القائل امرى وقصدي بامر صلاحك مع على  
 بانك لا تصح هذا تناقض من وجهين احدهما  
 ان السعي في تحصيل ما علم انه لا تصح يحصل سعي  
 من لا يريد الصلوح والثاني انا بالضرورة تعلم  
 ان الصلوح تسليم من يتعرض للمخاطب والمهالك

فالقوله بايقاع العبد في المهلكة وتسمية ذلك صلاحا  
غير سديد وهذه الذي ذكره صاحب الكتاب في  
هذه الوجه توجهت المناقضة فيه من حيث زعموا  
ارتباط التكليف بالصلاح لا من حيث ان ينطه  
بالمقدور فلم يكن من عكس الشبهة التي اوردوها  
وانما هو الزام التناقض في مسألة اخرى عليهم ومما  
الزمهم ان اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال  
المعلقة ككون العبد قايما ونحوها وساكنة وعالما  
مع ان القدرة لا تتعلق بها فان متعلقها عند هم  
حال واحدة وهي الوجود فاذا وقع التكليف  
بما ليس بمقدور فان هذه الاحكام من موجبات  
العلل وليت مقدورة اصلا وهذا الالتزام قال  
صاحب الكتاب انه لا سبيل الى مجده ويمكن عندنا  
انكاره واخصم بعد تسليمه قد يتوجه منه الاعتذار  
عنه فان عنده ما وقع بسبب مقدور بعيد من  
فعل فاعل السبب وهذا اصلهم في التولد انه من  
فعل فاعل السبب المولد واذا كان النظر مقدورا  
وهو يولد العلم والعلم يوجب كونه عالما فالعلم  
عندهم مقدور بواسطة السبب وهو النظر  
فيكون كونه عالما منسوب اليه فعلا من حيث انه فعل  
سبب سببية شرطاتهم بتصحيح مقدمتهم فقال  
قولهم ان تكليف العبد بما ليس هو مخترع له محال بتعلق  
فساد ذلك ضرورة او نظرا ودعوى الضرورة في

محل

محل اختلاف ممتنع ولم تذكروا نظرا على هذه المقدمة  
فتلاشي كلامهم وقد سلك بعض ائمتنا طريقا  
اخر في اجواب ونقلها عن القاضي ابي بكر الباقلاني  
فقال اسلم ان القدرة احادية في حال الايات  
الخصم زعم ان تلك الاحال هي الوجود ونحن نقول  
ان الوجود هو الذات واثرا القدرة حال للذات  
اعني ذات الفعل وسياتي الكلام على رد هذه  
الطريقة وحاصله اثبات كون الاحال مقدورة  
للعبد على حيالها والذي سبق من الابطال على  
هذا الاصل يتوجه ههنا في ابطال هذا المعتقد  
**شبهة اخرى** لهم قالوا اذا قلتم بان القدرة احادية  
لا توثر في متعلقها فببيلها سبيل العلم المتعلق  
بالمعلوم ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة  
بالحادثة بالالوان والطعوم والارايح اذا جاز  
ان تكون معلومة ويلزم ان تتعلق بالقديم اذ  
الممتنع ان تتعلق به الصفات المؤثرة دون  
الصفات التي تتعلق ولا توثر كما يحتر لعلم والخبر  
وكذلك القول في ساير الحوادث على هذا التقدير  
شروطا لهم على تصحيح دعواهم انه اذا لم تكن القدرة  
احادية من الصفات المؤثرة يلزم عدم تعلقها  
بجميع الحوادث وما الجامع بين القدرة والعلم  
ومن اين يلزم من ثبوت العموم في العلم بثبوت  
العموم في القدرة والاشتراك في سلب وهو  
عدم التأثير انفصلوا عن ذلك بتحقيق الجامع

توشرح  
ولكن لا اقول هي  
الوجود وقد سار  
الخصم في تحقيق  
اثرا القدرة احادية  
في حال صح

بين العلم والقدرة بان قالوا الجامع عدم التأثير فلم  
 اذا اشتركا في عدم التأثير يلزم منه الاشتراك في العموم  
 وما الذي اتاكم ان العموم ثابت باعتبار عدم التأثير  
 في العلم كما ينتقض بالرؤية فانها لا تؤثر في المرئي وهي  
 مختصة في العلق على اصلهم ثم العلوم الحادثة مختلفة  
 وانما اختلفت لتعدد متعلقها لان صفة نفس العلم  
 بالسواد المعين ان يتعلق بهذا المتعلق المعين اذ لو تعلق  
 به لالتمس الاستدعي معنى يوجب تعلقه به اذ الاحكام  
 كجائزة لتدعي معنى موجبا فقد لزم الاختصاص فيما لا  
 يؤثر نعم العموم في تعلق القدرة الحادثة لزم على اصولهم  
 اذ متعلق القدرة هو الوجود دون الذات وسائر  
 الصفات النفسية والتابعة للحدث على اصولهم فيلزم  
 ان يتعلق بكل حادث نظرا الى اتحاد الجهة في التعلق  
**شبهة اخرى** لهم قالوا العبد مثاب على فعله معاقب  
 عليه ملوم محمود وهذا من التمسك باحكام التكليف  
 والمطالبية عليهم متوجهة في لزوم كونه فعلا لهم له  
 جهة الثواب والمدح واللوم والمعقوبة وقد علموا من  
 خصوصهم ان الله تعالى ان يعاقب البري ويعطي الغاه  
 للمذنب العاصي فلا يكون ابتداء النعيم المقيم من غير  
 فعل ممنوعا ولا الفعل يوجب الجزاء عندنا فلم تكن بينه  
 وبين الفعل ملوزمة لافي الطرد ولا في العكس فلم يبق  
 معه الا التمسك باطلاق لفظ الثواب والعقاب في  
 اللسان وهو يطلق على ما يتعارف انه فعله والافعال  
 الواقعة على يده امارات وصفها الشارع على العبادة  
 والشقاوة وسياق تقرير ذلك ان شاء الله **فصل**  
 سأل

سأل الخصوم بعد ابطال الاختراع عن حقيقة الكسب  
 وقالوا ذكرتم ما لا يعقل والمكلام على الشيء بالرد والتبول  
 فرع كونه مستقولا فيجاب بذكر حقيقة الكسب وقد اختلفت  
 الاصحاب في ذلك فروى عن القاضي والاشاعرة ان اسحاق  
 ان القدرة الحادثة تؤثر في حال او وجه واعتبار وفرقوا  
 بين الاختراع والكسب ان الاختراع انشاء الذات واحداث  
 الوجود والكسب اثبات حال لذات الفعل ثم عبر الاستاذ  
 من جهة الفرق بينهما ان قال الكسب فعل فاعل بمعنى  
 والاختراع فعل فاعل لا معين له واراد بذلك ان الوجه  
 والاعتبار او الحال على راي غيره لا يصح ان تنفرد بالشئ  
 بخلاف الذات المخترعة فانها تنفرد بالشئ فاحتاج  
 المكتسب الى المخرج في انشاء الذات التي ثبت لها الاعتبار  
 او الحال فلا بد له من معين ليصح له ايقاع فعله ثم احدث  
 الامام هذا القول فبنى عليه في اخر عمره مذهبا اخر  
 فقال قدرة العبد في الوجود على اقدار حصصها البارئ  
 تعالى وارادها ثم زعم انه جمع بين دليلي الفريقين فقال  
 توجه الطلبات التكليفية يدل على كونه فاعلا وجهله  
 بتفصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر فان  
 التخصيص والتقدير يستدعي العلم فاحتاج العبد الى  
 معين يقدر له فعله ويخصصه وعمل بقول السلف فانهم  
 اجمعوا على ان لا خالق الا الله تعالى واخلق عبارة عن  
 التقدير والله خالق كل شئ وافعال العباد مخلوقة له اى  
 مقدورة مخصصة بتقديره وتخصيصه واما المعتزلة  
 فزعموا ان العبد يستقل بالاختراع وخالقوا اجماع السلف  
 وطباقتهم على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والامام  
 لا يرى وقوع شئ خارج عن مشيئته وارادته والذي

ارتضاء في هذا الكتاب خلاف ذلك وابطل قول من قال  
 ان القدرة مؤثرة فلا يصح تأثيرها في الوجود لما سبق  
 من عموم قدرة الباري تعالى واداته ولا يصح ان يخص  
 به ما ليس من فعله وتأثيره فان الفعل اذا وقع بالعبد  
 فقد تخصص به فكيف يتخصص بغيره ومعنى تخصيصه  
 ايقاعه على الوجه المخصوص منه لا يوقعه كيف يخصه  
 واما القول بان اثر القدرة حال فنقول الحال لو صح ان  
 تفعل على حيا لها فعموم القدرة تشملها فلا يصح خروجها  
 عن مقدوره وان لم يصح ان تفعل على حيا لها فلا يصح ان  
 يكون مقدوره للعبد شبه قال القول بخروجها عن  
 مقدوره والله يخرج ما تقرر من ان الله خالق كل شئ وهذا  
 اللفظ فيه مسامحة فان الشئ عبارة عن الموجود والحال  
 غير موجودة فلا يخرج عموم القدرة على كل شئ وقال  
 هذا ادعاء طائفة مجهولة وهذا لا يضر فكم من امر يقوم  
 الدليل على اصل ثبوته ولا تفهم حقيقة الوجود والاعتقاد  
 الحياتيات الى مقتضى يشعر بواجب الوجود ولا تفهم حقيقة  
 مع العلم بوجوده فالوجه الاول هو الرضى وما قام من  
 الدليل على امتناع فعل الحال على حيا لها يبطل هذا المذهب  
 والكلام عليهم كالكلوم على من قال بالوجه والاعتبار  
 والله اعلم **فصل في الهدى والضلال والطبع والختم**  
 مذهب اهل الحق ان الله يعزل من يشاء ويهدي من يشاء  
 وهذا مقتضى من الاصل السابق فان الله خالق كل  
 شئ وان العبد غير خالق فيلزم ان كل مجدد في  
 ملكه فهو فاعله من غير وشرو ضلال وهدى والمعتزلة  
 على منعم بناء على ان العبد خالق وان الهداية لا يصح  
 ان

ك

ان تنب الى الخلق الحق الا بمعنى انه اعان عليها بخلق القدرة  
 فان بعد وقوع التكليف بالعلم والسمي في تحصيله  
 ما انظر لا سبيل الى خلقه ضرورة عند هم واما الضلال  
 فهم يمنعونه كذلك ولا يصح نه قبيح لا يصح فعله من الحكيم  
 وهو مستندهم في امتناع كل شئ في فعله قبيح ومن  
 هذه المسئلة كانوا قدرية يجوز هذه الامة وهذا الفصل  
 ترجمه بالهدى والضلال والطبع والختم فيحتاج الآت  
 الى بيان كل واحد منها على طرفي الفريقين شريعة الامة  
 فان اقامة البرهان على الشئ قبل فهمه غير سايغ فالهدى  
 عنده حقيقة عبارة عن خلق العمل وايداع المعرفة  
 وقد يطلق لفظ الهدى على الدعوة واختلف النظام في  
 ان لفظ الهداية مطلق عليها حقيقة فيكون اللفظ  
 مشتركا او هو في خلق الهداية حقيقة وفي الدعوة مجاز  
 وهذا نزاع لفظي واذا كان اللفظ محتملا فالمعتزلة  
 يرون حرفة عن حقيقة خلق المعرفة في الطلب الى جهة  
 اخرى فيقولون الباري تعالى معين عبده على بلوغ  
 طريق المعرفة فانه نصب الادلة واوضح الحجج وارسل  
 الرسل وبين كل مشكل بالقول والفعل حتى ظهر ذلك  
 لكل متبصر واتضح لكل عاقل وقد سمي الدليل  
 المرشد الى الطريق هاد وليس معناه خلق علم في  
 القلب واما الارستاد بايد ارا قوال وافعال يحصل  
 للعاقل العلم عقيبها وقد يقولون في الضلال انه ليس  
 انه ليس خلق ضد المعرفة واما هو عبارة عن تسمية  
 فانه يقال اضلت زيد اذا نسبته الى الضلالة  
 وهديته اذا نسبته الى الهداية فاضافة المعنى

لال

للشئ قد سمي المتصف باسم فعل ذلك الشئ ونحن لا ننظر  
 الى اللفظ بجملة غير ان الدليل العقلي اذا قام على وجوب  
 نسبة كل الموجودات الى الله تعالى لزم ان يكون هاديا  
 بمعنى خلق الهداية وايداع المعارف ولا ننكر انه نصب  
 الادلة واوضح السبل وبعث الرسل وذلك لا يناقض  
 انه خلق الهداية غيب نظر الناظرين واعتباره  
 المعبرين فالكل مضاف اليه وعينه معين بسبب  
 صدور شئ منه وربما حملوا الاضلال على المعاقبة  
 بسبب الضلال عاجلا واجلا وعلى الجملة فهم يمتنون  
 نسبة الاضلال الى الله حقيقة اما الطبع والختم فهو  
 عنده عبارة عن خلق الضلال والاضلال بوصف بلونه  
 مانعا من وجود الفقه معه ويعبر عن عدمه بانه الكه  
 اما غيرنا فقد اختلفت اقوالهم في تفسيره فذهب  
 طائفة منهم الى انه مفسر بالتسمية بالاضلال والبر  
 بالقرود ذهب الجبائي وابنه الى ان الختم والطبع سمة  
 على القلوب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال العبد  
 مسلم من محمد وكفره واذا علم العباد بانه وسم  
 قلوبهم بذلك كان من مصابيحهم لما فيه من زحدرهم  
 وكفرهم مما يرجب الوسم بذلك وذهب عبد الواحد  
 وبشر بن المعتمر الى ان الطبع معنى خلق في القلب بقاء  
 الهداية وهو عندهم غير اجمل فان اجمل عندهم فيج  
 لا يصح من الحكيم فعله فقبل لهم كيف يحسن من الله منع  
 التكليف من الايمان بخلق المعنى المضاد له مع تكليفه  
 فقالوا انما خلقه بعد ان خلقه واعانه فعانه وارثك  
 جرائم فعاقبه على ذلك بخلق الطبع فهو بمثابة الكافر

في

في نار جهنم ولا يبتى التكليف عندهما بالايمان خالق  
 العقوبة بخلق المعنى المعبر عنه بالطبع كما لا يبتى التكليف  
 في نار جهنم فمذهبه عظيمة باؤها ففارقوا الجماعة  
 وخالف بكر بن اخنوخ عبد الواحد معالتهما في انتفاء  
 الامر ووافق على ان الطبع معنى مانع من الايمان الا ان  
 الامر ياق والى ان المنع انما يؤثر في انتفاء الاخلاص  
 ولا يمنع من وقوع المأمورية اذ له اهل الحق على اضافة  
 الهداية والاضلال اليه اما سلك العقول فقد تقدم  
 بيانه وتقريره وانما هذا الفصل المقصود منه الاستدلال  
 بالكتاب فمن اى الكتاب قوله تعالى والله يدعو  
 الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقال  
 تعالى انك لا تهدي من احييت ولكن الله يهدي  
 من يشاء فليلها عنه وابنتها للبارى تعالى وقال تعالى  
 فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن  
 يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كما نما يصعد  
 في السماء وقال تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل  
 فاولئك هم الخاسرون والآية الدالة على هذا المعنى  
 مما يكثر في الكتاب فقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي  
 من يشاء وقوله تعالى ومن يضل فلن نجده له وليا مرشدا  
 ولو تتبع المرء ما في كتاب الله تعالى من الآيات في هذا المعنى  
 لجمع كثيرا واذا نظر العاقل في ذلك نظر امر صافاه  
 مجموع الآيات التي في القران يقينا بما اردناه على وجه  
 لا يرتفع باحاد الساويلاوات المذكورة على احادها فان  
 تمسك الخصوص بما في اللفظ من اشتراك على ما سبق

استدلال

الإشارة إليه قبل لهم هذه الآية مشتملة على النفي والاثبات  
 اعني ثبوت الهداية ونفيها ولا يصح تواردها النفي والاثبات  
 على موضوع واحد بمعنى واحد ولا يصح ان يكون المنفي  
 النبي المثبت لله تعالى هو الدعوة فانها ثابتة للنبي حيث  
 قال وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولا يخفى انه دعا  
 واوضح الحجة وبلغ الشريعة ونصر الدين وقام لله وجها  
 على وجه ثاني التقصير في البيان والارشاد فيجب ان  
 يكون ما انتفى عنه وثبت لله تعالى انما هو الخلق والابداع  
 للمعارف فانه لا قدرة للمحدث في غير محل قدرته والباري  
 يستعمل ان يفعل في ذاته فيجب نسبة الهداية بمعنى خلق  
 العلم الى الله وهو الذي نفاه عن النبي لاجمله على الدعوة  
 يوجب تواردها النفي والاثبات على ذات النبي بمعنى واحد  
 وذلك محال في العقول والهداية المضافة الى النبي محمولة  
 على الدعوة كما قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم  
 وقد تضاف الهداية الى الله بمعنى الدعوة ايضا كقوله  
 واما ثمود فهدينا هم اي دعونا هم وقال والله يدعوا الى  
 دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم عم الدعوة  
 وخصص الهداية بالشيئة والشئ الواحد لا يكون  
 عاما خاصا فهذا يحقق ان الهداية في هذه الآية محمولة  
 على خلق الايمان **اما الطبع** فاختتم فقد وردت فيه  
 آيات منها قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وقوله  
 تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى وجعلنا على  
 قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله تعالى  
 وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وقدمنا اضطرار

المقصوم

المقصوم في قاييل هذه الآية فمن البصريين من حمل  
 ذلك على التسمية والتغليب وارادوا بذلك ما ذكرناه  
 عنهم في باب الاضلال فانه يقال اضلته ان الله  
 نسبته الى الضلال فيقولون على هذا المذاق ان  
 نسبتهم الى الابداء والامتناع من الانقياد الى الدين  
 يسمى ذلك طبعاً وختماً واحياً بل الاصحاب عن  
 ذلك بان هذه الايات وردت في معرض التمدح ولا  
 يحجز الواحد منا عن نسبة الشخص الى الضلال والنير  
 والتسمية فكيف يسوع التمدح بما لا يحجز عنه احد  
 من الخليقة وهذا لا يليق ان يتمدح به القوى القاهر  
 قالوا لانهم انها وردت في معرض التمدح فلنا الدليل  
 على ثبوت التمدح سياق الآية كقوله وتغلب افئدتهم  
 وابصارهم فوصف نفسه بالافتقار على ذلك وهذا  
 لا يصح بالنير والوصف وقوله تعالى بل طبع الله عليها  
 بكفرهم اشعار بوقوع الطبع بالكفر ثم قال سوارى  
 عليهم انذرهم ام لم تنذرهم ثم عقب ذلك فقال ختم  
 الله على قلوبهم وعلى سمعهم وبين ان اباؤهم تحققوا  
 للانذار غير ثابت باعتبار ختمه على قلوبهم واما  
 حمل اجباي وابناء هذا الطبع والختم على سمة وعلوية  
 تعرفها الملائكة ويلعبون كل ضال تحقق عليه الختم  
 والطبع **فالجواب** انه ان يقال هذه الآية مشعرة  
 بوقوع المنع فاختتم والسمة لا تمنع وقد ذكر الله تعالى  
 في قلوب الكفار الاعشىة والاكنة وهذه الاسمة  
 السمة والعلوية لا تمنع من ايقاع الامر المكلف  
 به واما قاييل عبد الواحد وبشر بن المعتمر في ان الله

يصح ان

دهم

مخلق معنى يضاد الايمان ويمنع منه عقوبة فنقول هذا  
 المانع بضاد القدرة على الايمان عندكم ام لا فان ضاد  
 القدرة فالتكليف لا يصح بما لا يطاق وهو قبيح عندكم  
 فكيف يرجع حنا وانفصالكم عن هذا الاشكال  
 بان قالوا هذا من العقوبة ولا تكليف به كما لاه  
 تكليف في دار الآخرة فهذا خرق لاجماع الامة فان  
 التكليف دائم على جميع المكلفين مادامت عقولهم  
 ثابتة والدعوة حسنة في كل وقت والتوبة منهم مترتبة  
 وقد راينا من لازم العتو والعتاد زمانا طويلا ثم كانت  
 خاتمة الايمان ووقع ذلك امثالا موافقا لامر الله  
 تعالى مثابا عليه ثواب الغرايط ومن انكر ذلك فقد  
 حرف حجاب الهبة في مفارقة الامة وان زعموا ان القدرة  
 ثابتة بحق الفعل ان يتأني له الفعل فلا يمنع وان جروا  
 على قاعدتهم وصرحوا بان الربوط المقيد الممنوع من القيام  
 نادر فنقول يجوز عندكم ان تكلف شخصا بجر كفة  
 ويا مرتقيده ومنعه من ذلك ام لا فان قالوا نعم يجوز  
 فقد نقضوا اصلهم في ايجاب التمكن في التالف اذ الممنوع  
 لا تقيد القدرة عندكم في صحة وقوع الفعل منه  
 وان قالوا لا يجوز فالمعقول من هذا في امتناع المكلف  
 به كالمعقول فيما الزموه وهم ملتزمون بحكم التقبيح  
 والتحسين في المعقول على زعمهم فكيف يستقيم ما اشار  
 اليه وهذا وجه الرد على بكر بن اخنوخ عند الواحد  
 فانه حقق بقاء التكليف وزعم ان هذا مانع من  
 ايقاع المكلف به ولما وقع عليهم هذا السؤال عليهم هذا

الموقع

الموقع قال بعض اصحاب عبد الواحد ان هذا الختم به  
 مانع من الاخلاص وهذا استخفيف فان الاتي مصرحة  
 في حق الكفار انهم ممنوعون من ان يفهموا وانهم لا  
 يؤمنون لوجود الختم والطبع والاخلاص انما يذكري  
 امتناعه في حق من ياتي بالفعل على وجه تشريه ارادة  
 عز الله وامن هذا من مساق القول في عفو الكفرة  
 واهل العناد والاباء والعتو فاضمحل كل حمال وحق  
 الحق ومما فرغ سمعي من مناظرات بعض المشايخ  
 الذين ادركتهم انه ناظر بعض الامامية في اضافة الغواية  
 الى الله تعالى فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى ولا ينفعكم  
 نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغفر لكم  
 هو ربكم ففي هذه الاية اضافة الاعواء الى الله تعالى  
 فلم يجده الامامي جوابا وعجز عن التاويل فقال ذلك الرافضي  
 اخطأ نوح عليه السلام فغضب الشيخ وترك المجلس  
 وقال لا تجلس في موضع تخطن فيه الانبياء فلقية بعض  
 ائمة عصره وفريد دهره وقال لقد امكنك معه قربة  
 فتركتها هذا الرجل يقول يا لامام المعصوم فاذا لم يثبت  
 عصمة النبي عن الخطا فيما تصح نسبته الى الله تعالى  
 فاي طريق تثبت عصمة الامام الذي هو نائبه وخليته  
 فانظر كيف يفضل الله اهل العناد عن طريق الرشد  
 العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه  
 وزعمت الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلا ونسبته  
 مكتسب او فاعلا وان ورد في الشريعة فهو من باب التوقد  
 وطريقتنا في اثبات الاعراض السابقة متوجهة على  
 هؤلاء واما قولهم ان تسمية العبد فاعلا فهو على سبيل

التجوز فلا يلزم من اصحابنا من قال بان القدرة توشر  
 في حاله او وجهه واعتبار واما من نحى نحو مذهب الشيخ  
 وصار الى ان القدرة متعلقة غير موثرة فلا بد له من  
 الاعتراف بان تسمية العبد فاعلا على سبيل التجوز  
 والفاعل على الحقيقة ليس الا الله عز وجل وقد اردنا  
 القسمة حيث ذكرنا الدلالة على اثبات الاعراض بين  
 النفي والاثبات ونحن نغيد ذلك ههنا ملخصا يتجدد  
 العهد فنقول لا شك ان العاقل يفرق بين حاله  
 في كونه متحركا في حالة الضرورية وفي غير حالة  
 الضرورية ولا ترجع التفرقة الى نفس المتحرك فان ذاته  
 ثابتة في الحالتين والتفرقة لا تحصل بالحالة المشتركة  
 بين ما تثبت فيه التفرقة فرجعت الى زائد والزائد  
 نفي او اثبات والنفي اما ان يكون مطلقا او مضافا  
 والنفي المطلق لا اختصاص له فلا تحصل به التفرقة  
 والنفي المضاف لا بد ان يتحقق المعقول المضاف اليه  
 فاما ان يكون مضافا الى الذات وهو محال فان  
 الذات ثابتة في الحالتين فيمتنع اضافة النفي الى  
 ما يتحقق بثبوته والزائد اما ان يكون وجودا او حالا  
 او نسبة ووجه الحصر ان الثابت اما ان يتوقف  
 العلم به على القياس الى امرين او لا فان لم يعلم الا  
 بالقياس الى امرين فهو الاضافة وان انقل بدون  
 معقولية القياس الى امرين فاما ان يكون وجودا  
 او لا والثاني هو الحال فانها على راي من اثبتنا صفة  
 لوجوده ولا تتصف بالوجود واذا ثبت ذلك قلنا  
 لا يصح القول بانها راجعة الى المعقول لا يصح الا

بالقياس

بالقياس الى امرين اذ يجب النظر في الامرين فان كان  
 اجزاء ذات المتحرك وهذا القيم الذي يعتبر عنه لخصم  
 بسلامة البنية فنقول بنية السجود في المعقول  
 كنية المتحرك قصد اقلا تعود التفرقة الى امر مشترك  
 وان كانت التفرقة ترجع الى حال فالحال لا يصح ان  
 تفعل على حيا لها مع ان الجبري لا يقول ان العبد قادر  
 فلا معنى بوجب ذلك وان كانت راجحة الى وجود  
 اخر مقارنة للحركة فيمتنع ان لا يكون له تعلق بالحركة  
 لان اللون والطعم والرائحة مقارن للحركة ولا تعلق  
 ولو كان الامر راجعا الى امر مقارن لم يكن فرق بين  
 نسبة اللون الى الحركة وبين نسبة ما وجد فتعين  
 ان له نسبة وتعلقا بالحركة وهو الذي سميناه قدرة  
 وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات الموثرة  
 ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة قول  
 صاحب الكتاب انا نجد تفرقة بين الحركة الضرورية  
 وبين الحركة التي اختارها فنقول التفرقة كما هي  
 حاصلة بين له المختارة فهي حاصلة بين الضرورية  
 والنسبية غير المختارة ومعنى ذلك ان الفعل المكتسب  
 يقع مع الذهول والغفلة وهذا امتنع عليه غير ان المختزلة  
 انما يجوزون فعل العبد مع الذهول اذا كان قليلا  
 ويفرقون بين القليل والكثير وعندنا ان الكل  
 في التجوز العقلي واحد اعني القليل والكثير وهكذا  
 قدر في كلامه القصد والمكتسب لا يقتصر الى قصد  
 لما بيناه من حالة الذهول وقوله الحركة الضرورية  
 مثل الحركة المكتسبة انما يفرض التماثل عند فرض



اتحاد الجبهة والكيزا من اخص اوصاف الكون ان تقتضي  
 تخصيص الجوهر بجز معين فاذا فرض اتحاد نوع الحركة  
 واتحاد الكيزا الذي اقتضت الحركة لسؤال الجوهر له  
 مما يلحقه قال واذا بطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين  
 لتماثلهما فاما ان ترجع التفرقة الى ذات المتحرك وهو  
 محال لان معقول الذات في الحالين واحد فتعين ان  
 ترجع التفرقة الى صفة في المتحرك ثم يبطل رجوعها  
 الى حال لان الحال لا تطرأ بمجرد هيا على الجوهر وان  
 كانت عرضا فاما ان يكون كما مما يشترط في ثبوتها  
 الحيوة اولا ويمتنع رجوعها الى صفة لا يشترط في ثبوتها  
 الحيوة فتراجع التفرقة الى معنى يشترط في ثبوتها الحيوة  
 ويبطل كونه علما وحياة وكلاهما اذ الكل يوجد مع  
 ثبوت حالة الاضطراب فاورد الخصم سؤالا انه يرجع  
 الى ارادة وذلك مفقود في حال الذهول مع وحدان  
 التفرقة فلا يرد من صفة ورا الارادة لاستحالة وجود  
 الارادة مع الذهول وبطل عودها الى صحة في البنية  
 لانها غير مفقودة في حالة كون غيره محركا يده مع  
 وجدان التفرقة فدل على ثبوت معنى غير عنه بالقدرة  
 فصل القدرة بعد ثبوت كونها عرضا فالعرض على  
 مذهب اصحابنا لا يمتنع وقد وجد في بعض مجاري كلام  
 القاضي الشوق في هذه المسئلة وذلك ان المتقدمين  
 من اصحابنا كانوا يذهبون الى ان الباقي باق ببقاء  
 فكان مسلكتهم في استحالة بقاء الاعراض انها لو بقيت لم  
 بقاء قائم بها وفي ذلك اثبات قيام المعنى بالمعنى فلما اتفق  
 له بطلان القول بان الباقي باق بقاء لم يستمر له

التمسك

التمسك بهذا المسلك وبقي المسلك الذي ذكره صاحب  
 الكتاب وهو انه لو بقي لا استحالة عدمه وتحقق ذلك  
 يبنى على استحالة صدور العدم من مقتضى فلما صار  
 الى الفاعل المختار يصح منه الاعدام وفرق بين العدم  
 الطارئ والعدم السابق على الوجود لم يصح منه المسلك  
 الاخر فلم يتضح له دليل على المسئلة فوقف وقد تمسك  
 صاحب الكتاب بالمسلك الثاني لانه وافق القاضي  
 على ان الباقي ليس باق بقاء فقال لو بقي لا استحالة عدمه  
 غير انه في تقريره ذكر قسمة غير حاصرة فقال لو بقي  
 لكان عدمه اما الصند او انتفاء شرط او فاعل وهذه  
 قسمة غير حاصرة وانما اخذها من المذاهب المتولدة  
 في جهة عدم الجواهر فان الناس في عدمها على ثلاثة اقسام  
 منهم من يقول بعدم الجواهر والاعراض الباقية بطريان  
 صده وهم المعتزلة ومنهم من يقول بحمل عدمها على انتفاء  
 شرط وهم قسما منهم من يقول انها باقية ببقاء البقاء  
 عرض لا يبقى فاذا لم يخلف فيها لبقاء فثبت ومنهم من  
 يقول شرط بقاءها تحدد الاعراض عليها فانه لا يمتنع لظهورها  
 عن شئ صدها فاذا لم يخلف في وقت فيها عرضا عدت  
 ومن اصحابنا من قال بعدم الفاعل وقد جرت عادتنا  
 في كتابنا هذا ان نخر القسمة ونخصرها بين التقى  
 والاثبات فلنخر على المعهود منا فنقول لو بقيت لا استحالة  
 عدمها لانها لو عدت اما ان يكون عدمها عدما واجبا  
 او جازيا ومحال ان يكون عدمها بحكم الوجوب اذ ينافي  
 بقاءها اذ ما قد رآه البقاء في بعض الازمنة صح  
 بقاؤه في اكثر منها لتساوي محمولية الازمنة بالنية

الى ما بقى في بعضها فيجب ان يقال لو قدر عدمها لكانت  
 عدما جازيا و الجائز لا بد له من مقتضى والمقتضى اما  
 ان يكون نفس ما يقدر عدمه او زائدا او باهلا ان يكون  
 المقتضى نفسه لمتافاة هذا القول لثبوت البقاء  
 وان كان زائدا فهو ما نفي او اثبات والنفي لا اقتضاء  
 له ودخل في هذا عدم الشرط لان الكلام في تحقيق  
 ما يقتضى وانتفاء الشرط يدل ولا يقتضى وان كان  
 ثبوتا وهو اما ان يصاده او لا يصاده ومن المحال ان  
 يكون العدم بالصند لوجوه منها ان الصند انما يوجد  
 في حال انتفاء صنده فلا يجامع صنده فلا يصح اصنافه  
 الانتفاء اليه الثاني التصاد مشترك في الجائزين  
 وان كانت الطاري بعدم صنده لكونه صنده فالباقي  
 ينفي وجوده لاجل التصاد الثالث ان الصند لو اقتضى  
 عدم صنده لوجب ثبوت حكم موجب عن معنى لذات  
 لم يتم به ذلك المعنى وهذه الورد في عدم الجوهر كان  
 كان اوقع من حيث ان المستغنى عن المحل لا يتعقل فيه  
 التصاد اصلا فثبت امتناع العدم بالصند وان كانت  
 المقتضى ليس بصند فاما ان يقتضى بايثار واختيار  
 اولا فان كان غير مؤثرا فاما ان يقوم بما يوجب عدمه  
 اولا فان لم يتم به فنسبته اليه والى غيره سواء فلا  
 يقتضى عدمه وان قام به فاما يقوم به في حال وجوده  
 فان اقتضى عدمه في تلك الحالة قارن وجوده عدمه  
 وهو محال وان كان في زمن يتلو حاله قيامه به فهو محال  
 لان المعنى يقتضى لنفسه وتختلف صفة نفسية عنه  
 محال واذا لم يقتضى في زمن يتلو حاله قيامه فلا يقتضى

في بيته

في بقية الازمنة لتساوي معقول الازمنة بالنسبة الى ما  
 يقدر موجبا وان كان مؤثرا مختارا فالفاعل لا بد له  
 من نفل والعدم لا يصح ان يكون فعلا لان معقولة العدم  
 بعدم الوجود كعقولة قبل الوجود فلو صح نسبة العدم  
 اللاحق اليه لصح نسبة العدم السابق اليه ولو اقتصر  
 القول في هذه الطريقة لقبيل العدم الجائز لا بد له من  
 مقتضى والمقتضى لا بد له من اثر والعدم نفي محض  
 فلا يصح ان يكون اثرا لمؤثر فانما لنا نعتبر ان يكون للمؤثر  
 المختار ما يصح صيدوره عنه نعتبر للعلة ايضا ما يقتضى  
 للفاعل فان قيل فيقولون ان العرض يتعدم بنفسه فلنا  
 هذه مساحمة في القول فان هذا اللفظ يشعربان  
 العرض يتعدم بنفسه وذلك محال بل العرض واجب العدم  
 في الزمن الثاني فهو لا يقبل ان يستمر الوجود عليه زمين  
 وعلى هذه الطريقة يكون العدم امرا واجبا فان الجواهر  
 تتعدم عند عدم خلق شرط وجودها بدون الشرط  
 فالعدم واجب والاعراض اذا استحال بقاءها وجب عدمها  
 في الزمن الثاني وقد نقل عن المعتزلة اتفاقهم على بقاء  
 القدرة الحادثة والاعراض عندهم منها ما يبقى كالعلوم  
 والقدرة والالوان والطعوم ومنها ما لا يبقى كالحركات  
 والاصوات ثم ساق صاحب الكتاب في الطريقة ان  
 الشرط اما ان يكون جوهر او عرضا وان بطل الشرط ان  
 يكون جوهر لان الجوهر لا طريق لعدمه الا عدم العرض  
 والكلام في عدم العرض وفيه تنازع الخصم فلا بد من  
 اثبات هذه المقدمة في الجوهر وهي مبنية على استحالة  
 بقاء العرض ثم قال ولا يصح العدم بالفاعل لان العدم

هو الاعدام وفي هذا اللفظ مسامحة لان الاعدام نسبة  
 العدم الى من صدر منه العدم كما ان اليجاد نسبة الوجود  
 الى الوجود ومعقولية الامر باعتبار معلوميته ليس معقولية  
 باعتبار اضافته الى موثر في حصوله اذ معقولية يتحقق  
 في العلم مع قطع النظر عن غيره ولجامع الذهول عن غيره  
 والنسبة ليست كذلك وقد اوضحنا الطريقة بما فيه غنية  
 للمتاامل فلتكتب بما اوردها **فصل** في مقارنة القدرة  
 الكادثة مقدورها وليس ذلك تأييدا لها باعتبار كونها  
 قدرة وانما هو من احكام كونها عرضا اذ العرض هو الذي  
 يعرض ويزول لما بيننا من وجوب زواله عقب زوال  
 وجوده واستحالة بقائه زمين قال صاحب الكتاب  
 واذ اثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها  
 اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا  
 بقدرة معدومة وذلك محال ويتقرر ذلك بانه اذا  
 عدمت القدرة جاز وجود صندها وهو العجز فيلزم  
 كونه مقدورا حالة وجود العجز والعجز يستدعي مجوزا عنه  
 فيلزم ان يكون ذلك المقدور مجوزا عنه فيقع الشيء في  
 حال وقوعه مقدورا مجوزا عنه وذلك محال وهذا  
 الفصل عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم  
 اذا لم يكن ما حوزا الا من استحالة بقائها فالقدرة في  
 التحقق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه  
 فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها  
 قبل وقوع المقدور وتقدم ويوجد مثلها بالمقارنة  
 متعلقه والسابقة متعلقة وتصح ان يقال كانت  
 تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت  
 فانتهى تعلقها ووجد مثلها وهذا كما لو علم ان  
 وجود

وجود زبده عند اوقت طلوع الفجر مثلا بانها صادقة  
 اياه بذلك ثم قدرنا تجد عليه بوجوده في الوقت المعلوم  
 اي حالة وجود المعلوم في الوقت الذي احضره فان  
 المقارن متعلق بالوجود السابق متعلق بالوجود في الزمان  
 المخصوص فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والآخر  
 متأخر ولو قدر وجود صند العلم من ذهول او غفلة او  
 جهل او شك حالة وجود المعلوم كان مجهولا بما قارنته  
 وقد كان متعلقا لما سبق من العلم فان نظرنا الى انه غير  
 متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور  
 ليس متعلقا للقدرة السابقة حال الوجود ولا يمنع هذا  
 تقدم وجوده لاسيما على قول من يرى انها لا توثر وانما  
 تتعلق بالمقدور لا على وجه التاثير كما تقول في تعلق العلم  
 بالمعلوم واكبر بالمحيز والادراك بالمدرك فاي شئ يمنع  
 تقدم القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة  
 قبل الفعل بين يده في حال وعشسته وبين يده في حال  
 سلامته وما ذلك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة  
 به واذا صح ان اللون يتحدد امثاله فالقدرة ايضا  
 يتحدد امثالها الى حالة وجود المقدور فتأملوا ذلك  
 برحمتك الله **ثم قال** صاحب الكتاب ان القدرة  
 الازلية لما كانت باقية لا تغني تقدمه وتعلقت قبل  
 الفعل فنقول تعلق القدرة الازلية يرجع الى تمكن  
 الذات من ايقاع الفعل فان كانت القدرة الكادثة  
 تمكن من ايقاع الفعل فلا مانع من ان يتمكن قبل الوقوع  
 ولا توقع واذا وجد المقدور فلم يقع بها في الحقيقة  
 غير ان شرط وقوعه من الذات ان يكون متمكنا من

الايقاع فيوجد هذا الشرط حالة الوقوع وان انتهى  
 وخلفه صده زال ذلك التمكن من الايقاع ووقوع  
 الفعل ضروريا واي استحالة في ذلك فهذا تمام الكلام  
 على هذا الفصل **فصل** الحادث في حال حدوثه متعلق  
 للقدره الازليه عندنا وقالت المعتزلة لا يصح ان  
 يكون الفعل في حال حدوث مقدورا وانفقوا على انه غير  
 مقدور في حال البقاء وهذه المسئلة طالما وقع التصاع  
 وهي عندي سهله المدرك اذا حققت ارتفع الخلاف  
 وذلك ان يكون الشيء مقدورا قد يراد به تأتي وقوعه  
 للقادر وهذا التمكن والتأتي يعبر عنه بعض الناس  
 بالصلاحية فلا يخفى تحققه قبل وقوع الفعل اذ لا بد من  
 ان يتمكن الفاعل من الفعل قبل ايقاعه والا فلا يصح منه  
 ايقاعه ويقال انه مقدور على معنى حصوله منوبيا الى  
 القادر ولا شك ان نسبة حصول الوجود الى القادر لا  
 يصح قبل الوقوع وانما يصح حالة الوقوع لان النسبة  
 لا تعقل الا بين امرين فلا بد من فهم الحصول واضافة  
 الى الفاعل وتمتع ان يقال الحصول مضاف اليه في حالة  
 عدم الحصول ولا يضاف اليه الحصول في زمن بعده زمن  
 الحصول فكونه مقدر ورا بهذ المعنى لا يثبت قبل الوقوع  
 ولا بعد الوقوع فيجب ان يكون تحقق هذه النسبة  
 انما يكون في حال الوقوع فاذا تحقق هذا التحقيق لم  
 يبق للخلاف في المسئلة معنى وقد استدل صاحب الكتاب  
 عليهم بان قال اذا كان الفعل يمتنع ان يكون واقعا في حال  
 عدم ولا يصح ان يكون مقدورا في حال الوجود ولا في  
 حال

منها

حال البقاء ولم يبق لتعلق القدره بالمقدور معنى  
 وذلك ان عدم ليس بمقدور والمقدور هو الوجود ولا  
 يصح ان يكون ثابتا في حال عدم وقد نفوا كونه مقدر  
 في حال البقاء والحديث فقد امتنع كونه مقدورا وهذا  
 اشارة الى وقوع المقدور بالفاعل لا الى تأتي الوقوع  
 به وتأتي حصول الوجود بالفاعل ثابت قبل الفعل غير  
 هذا التحقيق الخلاف وقول المعتزلة ان الحادث في  
 حال حدوثه كاش محقق وحصل ان يستغنى عن المحصل  
 وهذا انما اخذوه من ابهام لفظ حصل او تحقق فان  
 لفظه يشعر بالمضي وهو اشارة الى توالي زمنين على  
 الوجود والحاصل في الزمن الاول لا يحصل ثانيا في  
 الزمن الثاني بل الصدور والحصول في الحقيقة انما  
 يكون في زمن الحصول لا في زمن عدم الحصول والنز  
 صاحب الكتاب العلة الموجبة لمعلولها فان  
 لها نسبة الى حصول المعلول بها وانما ينسب اليها  
 المعلول في حال حصوله مضافا اليها وثبوت الاثر  
 عن المؤثر واحد والاختلاف في المؤثر منقسم الى  
 مختار وغير مختار وليس لفاعل ان يقول اذا ثبت  
 الحكم استغنى بثبوتها عن علة البعيدة له **ثم**  
**قال** حق العاقل ان يعرض ثلثة احوال حالة عدم  
 وحالة وجود وحالة بقاء فالعدم قبل الوجود لا  
 يضاف الى الفاعل والوجود في الزمن الثاني من  
 الوجود لا ينسب الى الفاعل فلم يبق ما ينسب الى الفاعل  
 الا الوجود في اول حال حدوث وهذه فسمه بديهية

اذ لا واسطة في تحقيق الذات بين الوجود والعدم  
 والوجود اما ان يتوالى عليه زمانان اولوا اذا امتنع  
 بعد احصر نسبة كلا الحالتين الى الفاعل وجب نسبة  
 الحالة الثالثة ثم التزمت المعتزلة ببناء على اصلها  
 في ان القدرة لا تتعلق بالمقدور والاحالة العدم دون  
 حالة الوجود جواز عدم القدرة في حالة الوجود  
 ويكون واقعا بالقدرة مع عدم القدرة ويجوز ان  
 يعقب عدم القدرة عجز فيوجد مقدورا في حال  
 وجوده مع وجود العجز في الزمن الثاني من وجوده  
 كما ان تاثير القدرة في الزمن الذي قبل الوجود  
 وانما الزمهم هذا القول من توهم اطلاق القول بان  
 القدرة توثر في المقدور والموثر في الحقيقة انما  
 هو الذات القادرة والقدرة مصححة للذات ان  
 تفعل فانها تملن وتقات فهم يابون ذلك في حال  
 الوجود اذا التاتي والتمكن انما يكون قبل الحدوث  
 غير ان الاشكال يبقى عليهم في ان الوقوع يستدعي  
 الصحة والقدرة شرط الصحة فلو ثبت الوقوع  
 بالقادر مع فقد ان القدرة لزم منه وجود المشروط  
 بدون الشرط وذلك محال في المعقول واما القو  
 بان العجز يظهر اثره في الحالة الثانية من وجوده  
 قياسا له على القدرة فمن السخيف الذي لا يخفى  
 سخافته فان القدرة صفة يتاتي بها لمن قامت به  
 ان يفعل وليس العجز صفة يتاتي لمن قامت به ان  
 يتعذر منه الفعل اذ يلزم منه وجود العجز مع تاتي

الفعل

الفعل وذلك محال فاذا لا يتعقل في العقل العجز ما يعقل  
 في القدرة وقد نقل صاحب الكتاب عن بعض الاصحاب  
 تقدم العجز عن المعجوز عنه ويلزم منه ان يقع الفعل  
 معجوزا عنه في حالة وجود صفة التمكن منه وذلك  
 باطل فليتنبه له ان فضل القدرة كحادثه لا يتعلق  
 الا بمقدور واحد عندنا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا  
 يتعلق بالصدين قدرة واحدة واذا اختلف المقدور  
 ولم يتضاد اختلف القدرة عليه وان تماثل المقدور  
 فالقدرة عليه متماثلة وانما فضاوا بتحاد القدرة  
 في المتضادات هذا مذهب اوائلم وذهب لخروت  
 من متأخريهم الى ان القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات  
 التي لا تتضاد وهذا المرى قياسا صلحهم فان القدرة  
 اذا تعلقت بالمختلفات المتضادات ففي ذلك ثبوت  
 اختلاق مع تضاد وتناف فالاختلاف اذا عجزنا  
 لتعلق القدرة ولها صلاحية في التميم واما اوائلم  
 فانهم نظروا الى ما يحسه الانسان من تمكنه من الاقدام  
 والاقحام وثبوت كونه قادرا على بعض المقدورات  
 دون بعض فقالوا يتمكن من الصدين بقدرة واحدة  
 وانتهى كونه قادرا على المختلفات بقدرة واحدة لجواز  
 كونه قادرا على بعض المختلفات دون بعض وفي ذلك منافاة  
 لعدم القدرة اذ القدرة انما تتعلق لنفسها فلا يجوز  
 ان تكون غير متعلقة بما هي صالحة لان يتعلق به  
 وانما حملهم على اثبات قدرة متماثلة في المتماثلات  
 لانهم راوا قويا واقوى منه ولا يتاتي ذلك عندهم الا  
 بتعدد القدر في المحل على التماثل ومن اصول القوم

جواز اجتماع المثليين في المحل وصلاحية القدرة للمثليين  
 باعتبار صحة صدور كل واحد منهما بها على البديل في  
 وقتين اذ لو اراد الانسان ان يجاول ايقاع متهما ثلثين  
 في وقت واحد لم يحس من نفسه امكان ذلك وقد نقل  
 صاحب الكتاب اتفاقهم على ذلك قال والاولى  
 بتاء هذه المسئلة على التي قبلها وهو وجوب مقارنة  
 المقدر ولقد رتها فلو تعلقت بالضدين لتعارضتها وهو  
 محال وانما قال ذلك لانه قد راى مسالك في هذه  
 المسئلة غير ذلك فلم يرتضها فيها ما تمك به بعض  
 الائمة من انه لو تعلق القدرة بالتر من مقدر واحد  
 للزم ان يتعلق العلم بالكثر وهذه مقايضة لا يتجه فيها  
 امر قاطع ولا جامع ليستند الى قسمة حاصرة فيرتب  
 عنها ومنها انما نجد المربي يقدر على القعود ولا يقدر على  
 القيام فلو صلحت القدرة للضدين لكان من صفة  
 نفس القدرة التمكن منهما ولا يجد متمكنا من القيام  
 حال تمكنه من القعود في الصورة المفروضة وهم  
 يجتهدون عن ذلك بان هذا ممنوع من القيام مع  
 انه قادر عليه وبناء ذلك على مسئلة وهو ان الربوط  
 الذي يمنع عليه الحركة هل هو قادر عليها ام لا فعندنا  
 هو غير قادر وهم يقولون هو قادر يستدعي الكلام  
 اذا بنى على هذه الطريقة الكلام في مسئلة المنع فري  
 الرجوع الى طريقته اسهل ومنها ان لو تعلق القدرة  
 بالضدين لحاز ان يتعلق بمختلفين غير ضدين فان  
 الاختلاف في الكل واحد وانما اخص ما تنازعنا  
 فيه بالتضاد والتنافي وذلك لا يصح التعلق وهذا

لا يصفوا عن شوائب النزاع ويقول الخصم حكم  
 القادر ان يتمكن من الضدين والا كان مجبوراً على  
 احدهما ولا يلزم هذا المحال في المختلفتين وقد  
 ذهب الاكثر من منهنم الى تعلق القدرة بالمختلفات  
 كما حكي عنهم صاحب الكتاب فلم يلزمهم  
 هذا المسلك فمن هذا راى ان الاولى التعلق  
 بالطريق التي اشار اليها ولا يحتاج فيها الى تقرير وجوب  
 المقارنة ودليله ما سبق من استحالة بقائها وقد  
 اوردنا عليه اشكالاً ذهب سبق وقد ذهب ابن  
 سريج في طائفة من الاصحاب الى ان القدرة الحادثة  
 تتعلق بالضدين وتعارض احدهما ولا يقع الا واحد  
 على البديل وذهب ابن الراوندي من الخصوم الى ان  
 القدرة تتعلق باحد الضدين على البديل كما صار  
 اليه ابن سريج وان كان ما خذها مختلفاً وقد قدر  
 صاحب الكتاب امتناع تعلق القدرة الحادثة  
 بالمختلفات غير المتضادات انه لو قيل به لجاز ان يقال  
 الذرة القادرة على الديق قادرة على الكتاب جميع  
 العلوم والارادات ونحوها من المقهورات قال وهذا  
 مما يعلم بطلانه ويستغنى عن نظر وفكر وتقرير  
 مقدمته الاولى تبني على تماثل اجواهر فاذا صح  
 من الحي من قدرة عامة صح لكل جوهر قبول  
 ذلك واما منع كون الذرة قادرة فانه ادعى ان  
 ذلك امر ضروري في عدم الوقوع فلا يمنع من تجويزه  
 عقلاً وليس في تقرير هذه المقدمة الا تشنيع  
 وتشنع قال والبناء على المسئلة السابقة يجدي

في المختلفات غير المتضادات يريد بذلك انها لو تعلقت  
 بالمختلفات لوجب مقارنتها لها وصحة جواز المقارنة  
 في المختلفات دليل على منافات ان تكون متعلقة بها  
 لامتناع اجتماع وجوب المقارنة وجواز المقارنة ولا  
 يد من بسط هذه الدلالة فنقول لو قدرنا قدرة متصلة  
 باكثر من مقدم ورواحد من المختلفات فاما ان يقال  
 يجب ان تتعلق بذلك اولاً والقول بالوجوب محال  
 لوجوب احدهما احسانا القدرة على بعضها دون  
 بعض والثاني انه يلزم منه الاجتزال القدرة على  
 بعضها مع جواز العجز عن بعض وذلك محال ضرورة  
 جواز مفارقة احدهما الاخر فان قيل بجواز تعلقها  
 بذلك مع جواز الاتعلق فنقول بتعلقها بما يتعلق  
 به جازم فتحتاج الى مقتضى يقوم بها بوجوب كونها  
 متعلقة به وهو محال فان قيل صحة الاقتدار على  
 البعض دون البعض محال لانه يجوز ان توجد قدرة  
 صفة نفسها التعلق بجميع وقدرة صفة نفسها  
 التعلق بالبعض فيقال هاتان القدرتان متماثلتان  
 او مختلفتان والقول بالتماثل مع الاختلاف في بعض  
 صفات النفس محال فالقول بالاختلاف لا محال  
 ان يكونا ضد من اولاً ولا يصح القول بالتضاد مع عدم  
 تماثلهما في الحكم والاقتضاء والقول بالاختلاف مع  
 عدم التضاد من لازمه صحة وجود احدهما مع ضد  
 الاخر فيكون القدرة على البعض مجامع ضد القدرة  
 على الكل وفي ذلك تحقيق عجز عن الشيء مع القدرة  
 عليه وذلك محال وهذا هو الدليل المقرر في امتناع  
 تعلق

تعلق العلم بالحادث معلومين يصح العلم باحدهما مع  
 الجهل بالثاني فتحقق انه لا يصح ان تتعلق قدرة  
 واحدة بمختلفات ولا فرق بين ان تكون متضادة  
 او غير متضادة لانه يلزم منه المقارنة وهي متمنعة  
 في الضدين وغير واجبة في غير الضدين وقد الزمهم  
 الاصحاب مسألة اضطرت اراؤهم بسبب الزامها  
 وذلك انهم قالوا القدرة على الشيء قدرة على جميع  
 اصناده فقيل لهم فالقدرة على العلم يجب ان تكون  
 قدرة على السهو والغفلة فقال بعضهم في الانفصال  
 ليس السهو معني وانما هو يرجع الى عدم العلم فقل  
 لهم فالعلم عندكم من الصفات الباقية والباقي  
 من الاعراض لا يعني الا بضد وقد انتفى العلم بالسهو  
 فيجب ان يكون معني فالتمزم ان العلم من الاعراض  
 التي لا تبقى حتى يستمر ما حاوله من الانفصال  
 ودليل اثبات الاعراض بطرد عليه بعد اثبات  
 هذه المناقضة وانفصل اخر منهم بان القدرة على  
 الشيء ليس قدرة على جميع اصناده وانما هي قدرة  
 على بعض اصناده وقال اخر القدرة على الشيء قدر  
 على جميع اصناده الا العلم وقال ابو هاشم اخرا مع قطع  
 بتعلق القدرة بالحادث بجميع الاضداد وترددت اجوبة  
 في الانفصال عن هذا الالزام السهو معني عزانه لانه  
 يضاد العلم مضادة المتضادات لانفسها وانما يعني بان  
 القدرة على الشيء قدرة على ما يضاده من غير واسطة  
 فالموت يضاد كل ما تشترط فيه الحيوة لمناقاة شرطه  
 وهو الحيوة وكذا الافتراق يضاد التاليف بمضاده

دته

شرطه وهو المجاورة فطوب ههنا ضد للسهو يكون شرطاً  
 في العلم لمحال امتناع حصول العلم مع السهو على منافاة شرطه  
 كما ذكرنا في الثالث فلم نجد اليه سبيلاً شديداً لمن زعم  
 ان القدرة الحادثة تتعلق بجميع المتضادات الا في العلم  
 ما وجه التخصيص والفرقات فقال الفرق عامض ووجه  
 الاختصاص حفي لا يدرى بالعمول فلم يبق الا عن مجز  
 وقصور وهذا حال من قال ان القدرة على الشيء قدرة  
 على البعض اضداده اذا اختصاص بعض الاضداد بكونه  
 مقدور دون ما سواه لا بد له من وجه لاجله يختص  
 فيغض الكلام عليه ايضا ثم نقول اذا قلتم بان القدرة  
 الحادثة تصلح للضدين وهي موثرة فيما وقع منها فلم  
 يختص الوقوع باحدهما دون الثاني فان اختصاص فعل  
 الفاعل يستدعي ارادة مخصصة والفعل الواقع من العبد  
 عندهم يعم مع الذهول والفعله فكيف يستقيم الاختصاص  
 ثم الكه هذا الالتزام بان الارادة حادثة عندهم فاذا  
 اختصت بالوقوع دون ضدها وهو الكراهة والارادة  
 لا تتراد عندهم والتخصيص بالارادة فاذا لم ترد الارادة امتنع  
 الاختصاص وقوله بعد ذلك ان السهو غير مقدور  
 وهو ضد العلم قد تقدم بيان ذلك وشرطه ثم ذكر  
 احتجاجهم ان حق القادر ان يتمكن من الاقدام والاحكام  
 والا كان ملجأ الى الفعل ولجأ به عنه بانه اقتصر على ذكر  
 المذهب ومحل النزاع من صنوع ان القدرة الحادثة هل تصلح  
 للضدين ام لا فمن قال من حكم القدرة الحادثة صلاحية  
 الضدين فقد اخذ محل النزاع مصادرة وهذا لا سبيل اليه  
 ومثل ذلك يتعلق العلم بالمعلوم وهذا مثال للقدرة

الحادثة

الحادثة من حيث انها تتعلق ولا تشرع عنده ثم قال  
 ان اجازان يكون الربوط قادر مع تعذر وجود ما هو  
 قادر عليه من فكيف تستبعدون قدرة ما غيره  
 متعلقة بالضدين ووجه هذا الالتزام انهم لما التزموا  
 تعلق القدرة بالضدين من حيث ان يكون ملجأ اذا لم  
 يتمكن من الترك والربوط غير متمكن اذا التعذر يتأني  
 الثاني والتمكن هذا تمام هذا الفصل **فصل** **مقدور**  
 فيما شاع من مذهب الشيخ ابي الحسن في تكليف ما لا  
 يطاق قوله تكليف ما لا يطاق للشره صورته يريد  
 ان ما لا يطاق يطلق انحاء عديدة فقد يقال ما لا  
 يطاق لما استحاله وجوده في نفسه كعرض اجتماع  
 الضدين ونحوه وقد يقال ما لا يطاق لما كان ممكناً  
 في نفسه الا انه ليس من جنس المقدور كاللوان  
 والاجسام والطعوم والارابع وقد يقال ما لا يطاق  
 لما هو من جنس المقدور الا انه لم يجر العادة بخلق  
 القدرة عليه كالطيران في الهواء والتخلق في جو  
 السماء وقد يقال ما لا يطاق لما حرت العادة بخلق  
 القدرة عليه الا انه لا قدرة عليه حالة الامر ما  
 والاخاء كلها تشترك في جهة واحدة وهي نفى الطاقة  
 والطاقة هي القدرة وكما ان المستحيل غير مقدور  
 فبقية الاقسام غير مقدورة الا ان المستحيل لا يصح  
 ان يكون مقدوراً واصلاً وماليس من جنس مقدورنا  
 يصح ان يكون مقدوراً بالله تعالى وعالم بحر العادة بخلق  
 القدرة عليه وان انتفت القدرة عليه فيجوز ان  
 يكون مقدوراً لنا ثابت والقسم الرابع انتفا القدرة

الزموا



فيه مخصص بالاضافة الى بعض الازمنة قال فمن صور  
 تكليف المستحيل والصحيح عندها ان ذلك جائز عقلا  
 واختلف جوابه ابي الحسن في جواز تكليف من لا يعلم  
 كالميت والمغشي عليه قلت قد تكلم الاصحاب على ذلك  
 فقالوا مع القول بتجوير تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف  
 المجنون والمعنى عليه وكل من لا يفهم الخطاب لانا يجوز  
 تكليف ما لا يطاق بناء على انه تكليف المحنة فمن لا يفهم  
 كيف يصح منه الامتحان وهو كتكليف الجهاد والبهائم  
 والموت فان ذلك لا يجوز وان جوزه فالتكليف ما لا يطاق  
 ومن الاصحاب من جعل القول في تكليف من لا يعلم  
 من باب تكليف ما لا يطاق فاذا ابناءه على انه جائز  
 فليكن الاخر جائزا لانه من فروعه قال والدليل  
 على جواز التكليف بالمستحيل ما اقتضاه من واضح الأدلة  
 على ان القاعدة في حال العودة غير قادر على القيام  
 والامر متوجه على القاعدة بالقيام بل ويرى وفي ذلك  
 تكليف ما لا يطاق واورد على نفسه سؤالا فقال  
 فان قيل القيام ممكن على الجملة بخلاف المستحيل واجاب  
 عنه بان وقوع القيام مقدورا من غير قدرة مستحيل  
 فليس اذا من قبيل الممكن قلت ليس هذا الجواب  
 بحسن به الانفصال عن هذا السؤال فان التكليف  
 عندنا طلب واقتضاء والطلب يستدعي مطلوبا  
 والمطلوب هو ايقاع الفعل والمستحيل ليس بفعل واذا  
 كان الامر اقتضاء الفعل والنهي اقتضاء الترك فلو  
 منعقل معنى الفعل والترك في المستحيل وقوله ان وقوع  
 الفعل مقدورا من غير قدرة مستحيل فاقول كونه مقدورا

ليس

ليس مقتضى اذ كونه مقدورا يرجع بالاتفاق الى تعلق  
 القدرة به والقدرة غير مكلف بها اتفاقا ولا كلف  
 للعبد في قدرته اجماعا والكلام في مقتضى الطلب  
 هل هو ممكن ام لا ولا كلام ان القيام به لا من العتود  
 ممكن وكونه مقدورا غير مقتضى فالحكم بالجواز اذا بنا  
 على المقابلة بين المستحيل وبين الامر بالقيام حالة العتود  
 لا يمتشي واورد سؤالا اخر وهو ان القاعدة اذا امر بالقيام  
 فهو منهي عن العتود وهو مقدور له فلم يخرج التكليف  
 عن الطاعة وهذا يتوجه على من قال من اصحابنا ان القدرة  
 تتعلق بالصدق وان كانت لا تقارن الا احدهما كما ثبت  
 سريج وغيره فاذا كانت الصدق مقدورا لزم ان يكون  
 للمأمور به مقدورا واما من ذهب الى ان القدرة لا  
 تتعلق الا بما قدرته فلم يكن الفعل مقدورا لما كانت  
 صدقه مقدورا غير انه يتوجه على من قال ان التكليف  
 كليها واقعة على خلاف الاستطاعة فيتوجه عليه السؤال  
 اذ ثبت ان النهي عنه مقدور والنهي من اقسام التكليف  
 واجاب صاحب الكتاب عن هذا السؤال من وجهين  
 احدهما ان من صور المسئلة تكليف القاعدة بالخلق في جو  
 السمار ولم يلزم من كون العتود مقدورا ان يكون صدقه  
 مقدورا الثاني ان المقصود هو للمأمور به والنهي لازمه  
 والمقصود غير مقدور ويمكن ان يجاب عنه بان يقال النهي  
 عن العتود طلب ترك العتود وهو في حال العتود غير تار  
 له واورد اخنوم سؤالا اخر فقالوا الامر بالصدق  
 يتضمن ارادتهما وارادة جمع الضدين مستحيل وهذا بنا  
 منهم على ان الامر بالشيء يتضمن ارادة الامتثال وهو

ك

محل التنازع وقد بينا ان الامر بالشئ ليس يلزم ان يريد الله  
 شئ تكلم في طرف الوقوع بعد ان صرح بالجواز ونقل عن الشيخ  
 انه جواز وقوع التكليف بالحال وقد نقل في غير هذا الكتاب  
 ان بعض اصحاب ابي الحسن يخالفه في ذلك وينعم انه جائز  
 غير واقع وهذا الاختلاف انما يتوارد على الاقسام الثلث  
 الاول من باب ما لا يطاق اما القسم الرابع فلا شك عند  
 ابي الحسن في وقوعه بل التكليف كلها واقعة على خلاف  
 الاستطاعة ما لمعنى المراد في القسم الرابع وذكر في تقرير  
 الوقوع قضية ابي لهب فانه كلف ان يصدق النبي صلى  
 الله عليه وسلم فيما اخبره ومن جملة ما اخبره انه  
 لا يصدقه فقد كلفه في ان يصدقه في ان لا يصدقه وهذا  
 تكليف اجمع بين التقيضين وهذه الدلالة تتوقف على  
 ثبوت كون الرسول صلى الله عليه وسلم اخبره لا يصدق  
 بنقل متواتر لتقوم به الحجية واذا لم يثبت ذلك لم يتم به  
 حجة وقد منع الامام في غير هذا الكتاب وقوع التكليف  
 على هذا الوجه لابي لهب وقد نقله عن ابي لهب جهل ويقول  
 انما كلف بالتزام شرافة وتصديق رسوله وامانات  
 يصدق في ان لا يصدق فغير مسلم ثبوت ذلك وقد  
 استدلوا على الجواز بقوله تعالى ربنا ولا نحمل ما لا طاقه  
 لنا به ولو لم يكن جائزا لما سالوا ان لا يقع بهم وقد استدل  
 على نفي الوقوع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 الى غير ذلك مما وقع في التنزيل يريد الله بكم اليسر ولا  
 يريد بكم العسر واي عسر اشد من تكليف ما لا يطاق  
 وكذلك قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج  
 اشد من التكليف بما لا يجمع ان يكون مقدورا والله

اعلم

اعلم **فصل** مشتمل على خروج الالوان والطعوم  
 والارابع عن ان يحكم عليها بجواز تعلق القدرة بالحادثة  
 بها فذهب اهل الحق خروجها عن ان يكون مقدورة  
 بالقدرة الحادثة ووافق على ذلك الخصوم فانضم  
 سلموا ان الالوان لا تقع متولدة من فعل العبد فلم يصح  
 القدرة الحادثة ان تتعلق بذلك مباشرة ولا سببا  
 بواسطة انشا سبب يقتضيها ودليل اصحابنا ما ذكره  
 صاحب هذا الكتاب من ان هذه الاجناس لو صح ان  
 تكون مقدورة لكان اذا فقدت القدرة يقوم بالذات  
 عجز متعلق بها ونحن نجد من انفسنا فرقا ضروريا بين  
 نسبة اللون القائم بنا اليها وبين نسبة الحركة العيشية  
 الى ايدينا او ارجلنا ونجد زمناة تمتنع معها الحركة ولا  
 نجد مثل تلك الحالة بالنسبة الى الالوان والطعوم والعجز  
 من الصفات التي يشترط في ثبوتها الحيوة واذا قام  
 بالذات فلا يوجد من احساسه كاحساس الآلام واللذات  
 واما ما ذكره من لزوم ادراك العجز عن انتفاء الافات الما  
 انا نذكر العجز بالنظر الى الحركات ولم يكن ذلك باعتبار  
 كونه عرضا وانما كان باعتبار كونه عجزا فيطرد في كل  
 عجز وهذا كلام مبني على سير عجز حاصر فلو عده  
 بمثله والمعتمد وجد ان التفرقة بين حالتنا في العجز  
 عن حركاتنا وزمانتنا وبين حالتنا بالنسبة الى الواننا  
 القائمة بنا ومعقولية حال العجز لا تختلف وان اختلف  
 متعلق العجز فليتأمل **فصل** في خلاف العلوم  
 هل هو مقدور ام لا فاعلم الله انه لا يقع لا يخرج عن  
 كونه مقدورا لله تعالى يتعلق علمه بانتفاء وقوعه

بغية

واما القدرة الحادثة فقد ذكرنا انها لا تتعلق بالصدور  
وانما تتعلق بما وقع منها وقاربتة القدرة فلا يكون خلاف  
المعلوم متعلق القدرة الحادثة وان فرغ على مذهب  
ابن سريج ومن وافقه من اصحابنا فالقدرة صالحة لخلاف  
المعلوم وان لم يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد  
منهما على البديل الالحد هما واعلم ان الاختلاف في  
هذه المسئلة لا يتحقق لعدم توارد المختلفين على مورد  
واحد وذلك ان خلاف المعلوم يصح ان يقال انه غير  
مقدور بمعنى ان القادر لم يوقعه ويصح ان يقال هو  
مقدور بمعنى انه متمكن من ايقاعه فواحد ينظر الى  
الوقوع فيقول ما علم الله ان لا يقع فلا يقع قطعا فلا  
يعنى لتعلق القدرة بالمقدور ومع ان القادر لا يوقعه  
واخر يقول القادر متمكن من ايقاعه وان لم يوقعه  
ممكن باعتبار ذاته وتعلق العلم بانه لا يقع لا ينفى امكانه  
وصلاحية القدرة لا تصور فيها وقد قام الدليل على  
عموم تعلقها بجميع الملكات بحسب القول بكونه مقدورا  
فصار حذر هذه الدعوى مصر اعنه بلفظ مشترك فلا  
يتبع التناقض بين الخصمين في الدعوى فكان النفي والاثبات  
في النفي عن جوار على حكم التقيضين فصح القول الذي  
ذكره ان الاختلاف في هذه المسئلة والاضطراب لاحتمال  
له فصل يشتمل على الرد على القائلين بالتولد مذهب  
اهل الحق ان القدرة الحادثة لا تاتى شرها في الوجود  
وهي متعلقة بمقدورها ولا تتعلق بمقدور الا في  
محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة  
والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد خالق مخترع  
ووافقوا

ووافقوا ان القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور  
الذي في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد  
به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب مقدوره  
والسبب ايضا مقدور بواسطة ايقاع السبب ولم  
يذكروا تولد في محل القدرة الا العلم الحاصل بالنظرفات  
النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه وهذا المذهب  
انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية  
فانهم زعموا ان الطبيعة توشر في مفعولها ما لم يمنعها مانع  
ولم يجبر وهما يجري العلل العقلية الموجبة لذواتها اذ لا يجوز  
ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولبسوه تولدا ولم يجعلوا  
حكم السبب المولد بمثابة حكم العلة العقلية لجواز ان  
يمنع التولد لمانع شر او رد والمباينة كي لا يظهر ما خدم  
فقالوا هو فاعل السبب وهذا اذا تحقق لم يكن له  
حاصل فان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتا لموشر  
فمن ضرورة القول بتاثير السبب فيه امتناع تاثير  
القادر فيه وقول القائل هو يوشر فيه بواسطة  
السبب يؤول حاصل القول فيه الى انه فعل سببه كما  
ان البارى عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم  
يكن فعله فعلا لله تعالى غير انهم امتنعوا من ان يقولوا  
فعل العبد مقدور للبارى بواسطة انشاء فاعله لانهم  
يرومون في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ولو  
التموا مثل ذلك في الفاعل لا وجوا نسبة القبيح اليه  
اذ هذه النسبة في الحزك في الشر واذا ساوى  
معقولية الاضافة في السبب والفاعل لم يبق الا

هب

تسمية لا تشر بحقيقة وما نقله عنهم من ان التولد فعل فاعل  
السبب فقد نقل في الشامل وقوع اتفاق الكل على ذلك  
ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات مضافة  
الى الباري تعالى لاعلى معنى انه فعلها ولكن خلق الاجسام  
على طبائع وخصايص تقتضي حدوث الحوادث المعنوية  
عليها ولم يقل انها لفاعل السبب وذهب حفص العمري منهم  
الى ان ما يقع مبايناً للقدرة على قدر اختيار السبب فهو  
فعل لفاعل السبب وذلك كالقطع والقصد والذبح وما  
لا يقع على قدر اختيار السبب كالقوى عند الاندفاع ونحوه  
فليس من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالمتولد  
فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه  
فيجب شؤنه فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما  
ينقطع كونه مقدورا اذا وقع ووجد اما وجود سببه  
فلا يمنع كونه مقدورا والقول الاول هو المعتمد عندهم  
واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة  
ام لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه الحوادث التي  
قيل فيها انها متولدة هي حوادث لفاعل لها وهذا يهدم  
اصل الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع  
الاعراض واقعة بطبائع الاجسام الا الارادة فانها  
مستثناة عندهم عن هذه القاعدة والموالات عندهم  
اربعة اصناف الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة  
والنظر المولد للعلم والوهها المولد للولام وقد اختلف  
ابوهاشم والجبائي في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب  
الجبائي الى ان المولد الحركة والذي اختاره ابنه ابو

هاشم

هاشم ان المولد الاعتماد فهذا الذي اشار اليه في قوله  
بعد تفصيل طويل وخبط فيما يولد وما لا يولد واعلم  
هديت رشداك ان قاعدة التولد بعد القول في ان اعمال  
العباد مخلوقة وان قدرة الباري عامة قد استوصلت به  
واما نحن بجزى على طريق صاحب الكتاب وقد كره  
وجوه الحجاج ومنتكلم على الغلاسفة وان مذهبهم هو  
اصل هذه البدعة وهؤلاء اخذوها منهم وكسوها عبا  
اخرى فسموا ذلك تولدا والمتولدات عن الاسباب فالتولد  
عندهم اعتماد وحركة وسكون وهلوم وتاليف ووهها  
والام هذا مذهب الدهم منهم وذهب بعض المعتزلة الى  
ان الالوان والطعوم يجوز ان يكون متولدة وصار بعضهم  
الى ان جميع الافعال يجوز ان تقع متولدة الا الارادة  
ومنها من استثنى مع الارادة التمكن والروية واختلفوا  
هل يجوز ان تكون في افعال الله تولد ايضا جماعة الى  
منعه لان قادية الباري عامة ولا تتعلق شئ في محلها  
واما تتعلق بما هو خارج عن محلها ونسبتها الى ما خرج عن  
محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد  
معقول في افعال الله فان السبب المولد اذا جاز وقوعه  
من الله تعالى فلا يسوغ ان يتأخر السبب عن السبب الا  
لمانع وليس صدوره من الصانع مانعا ثبوت السبب  
موتيا عليه فلزم ان يولد منه وهذا اقرب الى قياس  
مذهبهم شره حجة عليهم ان قال هذا الذي زعم الخصم انه  
متولد لا يخلو اما ان يكون مقدورا او غير مقدور وكلاهما  
يربط بالقول بالتولد باطل اما المقدمة الاولى فهي اربعة  
فان القسمة حاصرة دائرة بين النفي والاثبات واما  
ابطال كونه مقدورا فمن وجهين احدهما ان السبب

عندهم واجب عند وجود سببه فلا تصح نسبته الى  
 الفاعل ومن المحال ايضا حصول اثر واحد عن موثرين  
 والوجه الثاني انه لو كان مقدرا للصع من العلة ايقاعه  
 بدون توسط السبب اذ حق القادر ان يتمكن من فعل  
 ما هو قادر عليه ومن تركه واستشهده بقادرية الباري  
 تعالى فانه لما كان قادرا على المسببات صح ايقاعها بدون  
 اسبابها وابطل فرقانهم بين الشاهد والغائب بان الباري  
 قادر لنفسه والعبد قادر بالقدرة من حيث ان الموشر  
 في الفعل شاهد او غايبا كونه قادرا لا بثبوت القدرة  
 واما القول بانه غير مقدور مع كونه فاعلا له فباطل  
 اذ الفاعل لا بد ان يكون قادرا على فعله فان سلموا انه غير  
 فعل لفاعل السبب فهو اما ان يكون له فاعل او لفاعل له  
 والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الفعل على الصانع  
 والقول بانه له فاعلا غير فاعل السبب تسليم المسئلة  
 فهذا سياق كلام صاحب الكتاب وبيان حجته ثم  
 نقول السبب المولد ان كان هو المقتضى لثبوت ما يولد  
 فلو معنى له الا انه علة فيه لان معقول العلة ما يقتضى  
 ثبوت المعلول على حكم الايجاب وذلك ثابت في السبب  
 وفصلكم بينه وبين العلة انه مما يجوز ان يمتنع ما منع بخلاف  
 العلة فنقول ما يقتضى ثبوت سبب ان كان يقتضى باعتماد  
 ذاته فذاته لا تزاييله فكيف يصح ان يمتنع ما منع وما باعتبار  
 اقتضى عند عدم المانع يقتضى عند وجوده وما تاثير المانع  
 في رفع صفة فيه او في رفع ذاته وتلك الصفة المرفوعة  
 صفة نفسية لا معنوية والنفسية يستحيل ايقاعها والمعنوية  
 يستحيل ثبوتها للاعراض وكل ذلك خبط تلقوه من مذاهب  
 الفلاسفة الطائفتين على ما بيننا عليه ثم ذكر الالزامان  
 على

على القول بالتولد وهي كثيرة ولكن نختصر في ذكرها  
 من غير التكرار ولنبدا بما ذكره صاحب الكتاب ان  
 من رمى سهما واخترته المنيعة قبل وصول السهم الى  
 الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به  
 حرج ولا ينزال ساريا الى ان يغضى الى الزهوق فهذه  
 الامام والسر ايات افعال للرامي وقد رمت عظامه  
 ولا مزيد في الفناء على نسبة قتل الى ميت ولا خفاء  
 بان الافعال لا يصح وجودها من ميت ولو جاز وقوعها  
 من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا  
 ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال  
 بوجود الحوادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل  
 يدل على قائل ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود  
 فعله **فنقول** لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل  
 ويمتنع صدور مضافا اليه في حالة امتناع كونه  
 فاعلا اذ الصدور منه يقتضى صحة ذلك والامتناع  
 يناقض الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب  
 للولام متولدا عن الفاعل للولام فان نسبة تعقب  
 الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنيته تعقب  
 الموت له وهذا الزام واقع ولم يتأتى للجباي انفصال  
 عنه الا بخرق اجماع الامة في نسبة الموت الى فاعل  
 الالم وقد اجتمعت الامة على ان الباري هو الذي  
 يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمه  
 ان يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه  
 صده ودليل الخصوم على ان المتولد فعل لفاعل

السبب انها واقعة على حسب المقصود والدواعي وقد سبق  
الكلام على هذه الشبهة قال والذي نوردده هنا  
ذكر امور ساعدونا على انها غير متولدة مع انها واقعة على حسب  
الدواعي والمقصود منها الشبع والري عند الاكل والشرب  
والسقم والبرء عند معظم المعتزلة والحرارة عند الاحتكاك  
جسم بحجم على الخامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتحاح  
وفهم المخاطب ومجل التجمل ووجمل الرجل عند الافهام والتجمل  
والتخويف قلت قوله عند معظم المعتزلة ينبغي على  
خلاف لم فيما الزمهم وهو ثابت في الاكل والشرب بالنسبة  
الى توليد الري والشبع وفي توليد الحرارة عند الاحتكاك وقد  
ذهب المحصلون منهم الى ان الحرارة غير متولدة من الاحتكاك  
وهي واقعة على حسب الدواعي وذهب بعضهم الى كونها متولدة  
طرد للقياس والزمهم على ذلك سقط النار عند الاقتحاح  
وجرى ذلك اشكالا وهو وقوع الاجسام وهي ليست من  
جنس المقدور متولدة واذ قلنا بتماثل الجواهر لزم ان  
تقع جميع الجواهر متولدة عن فعل العبد وذلك يعضل عليهم  
وان زعموا ان النار كانت كائنة في الجسم فتحررت فالمتولد  
حركة جسم عند الاعتماد على جسم وهذا هو س قلنا تعلم  
ان الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح شئ وكذلك المرخ اذا  
نشر بالمناشير فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار ومما  
يلزمهم النظر والاستدلال بانهم زعموا ان النظر يولد العلم  
عند انتفاء الافات المانعة وقد تكلمنا على ذلك في كتاب النظر  
الا انهم سلموا ان تذكر النظر لا يولد وحصول العلم عقيب  
التذكر المقدر وحصول العلم عقيب النظر المقدر فيلزم منه  
التولد في التذكر ومما يلزمهم ان الاصوات عندهم لا تقع  
الا

الامتولدة فيقال ما المانع من كونها مباشرة بالقدره ومما يلزمهم  
القول بكون الالوان متولدة من فعل العبد كما لدليل اذا ضربت  
في الناطق وكذلك الاعمال فانها عند الضرب يتغير لونها وتحول  
عما كانت عليه وقد منع الاكثرون وقد ذهبت سزذمة من  
البغداديين والبصريين الى وقوعها متولدة طرد القياسهم ومما  
يلزمهم بعض صور التولد وهو اذا تحرك الاصبع تحرك الخاتم  
فزعوا ان حركة الاصبع او اعتمادها على اجزاء الخاتم تولد حركة  
في الخاتم ولا شك ان الاصبع لا يشغل احيانا الخاتم الا اذا  
فرغها الخاتم فيفضي الى تقدم المسبب على السبب وهذا باطل  
في العقول ومما طالبهم به القاضى ان يكون الادراك متولدا عن  
التحدث واعتمادات في احدية عند انبعاث الاشعة فانه  
واقع على حسب الدواعي والمقصود ومما يلزمهم ان تكون  
الادراك متولدة للعلم كما قالوا ان النظر يولد العلم فأت  
الانسان اذا اراد حصول العلم سعى في تحصيله بالالتفات  
اليه ليدركه وذلك معلوم وقولهم انه يلزم منه ان يكون  
العلم للبارى حاصلًا متولدًا عن كونه مدركًا لا  
يجيبهم عن الالزام فان الملزم يقول يلزمك ذلك ايضا  
على قود اصلك فانك اخذت كون الشئ واقعا على حسب  
الداعية والقصد دليل على كونه فعلا له فيتعين عليك  
طرد دليلك والاعتذار عن نقض الدليل بلزوم المحال  
لا يدفع النقض ولا يكون عذرا عن لزومه او رد صاحب  
الكتاب في آخر الكلام عليهم لهم سؤالا فقال  
كل ما الزمتموه من التجمل والافهام والتخويف لا يطرد  
بل يختلف فلا يصح كونه مولدا واجاب بان قال هذا  
الذي ذكرتموه من عدم الاطراد وثبوت الاختلاف يجري  
فيما ادعيتموه متولدا وهو الرمي والجرح ورفع الثقل

وشيله وكل ما يتنازع فيه اما الرمي فاشارة فيه ظاهرة از  
الانسان يرمى فيصيب الغرض تارة ولا يصيب اخرى والجرح  
قد يفضي الى السريان تارة وقد يندم مال اخرى واما رفع الثقل  
فتنبه عليه ثم نشير الى معضلة منهم فيه وعند القوم ان  
تحريك الثقل يمينه ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه واذا اراد  
دفعه واقل له اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد  
الذي يحركه يمينه ويسرة به يرفع الى جهة التصعد وقال ابو  
هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح ولا بد من زيادة حركات  
على القدر الذي تحرك به في جهة اليمين واليسرة قال  
ومعتمده في التولد انما هو ما تحسه من جريان الامر على  
حسب دواعينا وتصورنا ولا نشك اننا نجد من تخصص قدرة  
على تحريكه يمينه ويسرة ولا يقدر على رفعه فيلزم ان يكون  
ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذ ارفع جملة  
ثقبلا وكل واحد يستقل بجملة فقال الكعبي وعباد الصمري  
واتباعهما يحمل كل واحد من الاجزاء ما لا يجملة الاخر ولا يشتركان  
في حمل جزء وذهب عندهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة  
يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة  
واما اشارة صاحب الكتاب في مجاري كلامه فهو ان رفع الثقل  
وشيله لا يطرد فقد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى  
واما ما ذهب اليه المتقدمون فيرد عليه ما اورده ابو هاشم  
فاما قول ابي هاشم ففيه اجتماع مثلين وهو لا ياتي ذلك وقيام  
الدليل على ابطال اجتماع المثلين مبطل لقوله على انا نقول له  
اذا اولد الرفع حركة واحدة في الجسم استحال ان لا يتحرك اذ  
يلزم منه قيام بحركة بجسم وهو ساكن في حيزه وفي ذلك  
ابطال حقيقة الحركة اذ الثقلة لا بد فيها من تفريغ واستغال  
فاشتراطه زيادة حركة على ما به يتحرك الى ساير الجهات

في جهة التصعد اشتراط زيادة لا تصح اذا انفدت ان ينتفي  
ما اشترطت فيه وذلك ينا في حقيقة الاشتراط واما  
اختلافهم في الجماعة اذا حملوا ثقبلا وكل واحد يستقل بجملة  
فخيرة الازمة من القول بالتولد وانما ذكرنا ذلك لتعرف ان  
تفريعات المذاهب الفاسدة تخير الى فساد وحقيرة فيصير  
الناظر في التفاريع فيسترجع الاصل المتفرع اليها فيقبل للعياد  
الجزء الذي تختص به بعض الحاملين معين او مبهم ومحال ارتفاع  
جزء مبهم وليس تعيين جزء باولى من جزء وهذا الحامل اذا  
كان بافراده يستقل بالحمل لجميع الاخرى فما وجه انفراده  
بجزء دون جزء فقال لا اعرف وجه الاختصاص وهذا  
هو التخيير ثم قيل للاخرين عين ما تولد من فعل احد الحاملين  
تولد من الاخرام لا فان كان الاول فهو فعل واحد واشر  
واحد بين موثرين محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم  
بأحدهما حاصل فلا افتقار الى فعل الثاني وكفى هذا التنبه  
وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب **باب**  
**فيما ذهب اليه الفلاسفة في عالم الكون والفساد**  
ومقصود صاحب الكتاب بهذا الباب ذكر مستند مذهب  
المعتزلة القائلين بالتولد فانا ذكرنا ان مصدر هذا المذهب  
من الطبائفيين وقد جره الكلام الى ذكر الاسباب الى  
المبدأ الاول عندهم وهو واجب الوجود ونحن نوضح هذا  
قالذي صار اليه ارسطاطاليس ومن تابعه من المتأخرين  
كابن سينا والغرابي ونحوهما ان واجب الوجود لذاته  
ليس الا واحد من كل وجه وان الواحد لا يصدر عنه الا  
واحد فواجب الوجود اذا لا يتصور ان يوجد منه الا واحد  
اذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين وفي  
ذلك اثبات كثرة في واجب الوجود وذلك مناف لوجوب

ههم

وجوده وذلك الواحد هو العقل الاول وهو الذي سماه صاحب  
 الكتاب الروحاني الاول ثم العقل الاول صدر عنه اربعة  
 جواهر وهي عقل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة  
 وصورة ثم العقل الثاني اوجب كذلك وكذلك الثالث  
 على هذا الترتيب الى ان كملت عشرة عقول وتسعة افلاك  
 وتسع نفوس ثم تحركت الافلاك فوجدت العناصر ثم  
 امتزجت فتركب العالم السفلي فالاجسام العلوية متركبة  
 تركيبا لا ينحل قط ثم مال الامر الى تركيب لا بد من الافلاك  
 ضموا التركيب والاخلال كونها وفسادا ثم ما يحصل من  
 التركيب من آثار الطبيعة وعرض الفصل الكلام في  
 الايجاب الطبيعي الا ان الكلام جرى في النظر الى الاسباب  
 الى الكلام في كل سبب فواجب الوجود عندهم هو سبب  
 الاسباب وعللة العلة ولا علة لوجوده ولا بد من مكالمته  
 في جميع ذلك ثم نفوذ وتكلم على السبب المعبر عنه بالطبيعة  
 مستعينين بالله وهو خير معين اما قولهم ان الواحد لا  
 يصدر عنه الا واحد فنقول هذه مقدمة غير ضرورية  
 وقد قال جماعة من حكماءكم انه يصدر عن واجب الوجود متكرر  
 واختلفوا فيه وقولكم لو صدر عنه اثنتان لكاف  
 باعتبارين مختلفين عليه سؤالا ان احدهما منع ذلك وهو  
 منقوض بالعقل الفعال والثاني ان ثبوت اعتبارين لا يلزم  
 منه كثرة ثانيا في الوحدة فان كثرة الاعتبارات كيف  
 لست كثرة في الذات الستم قلتم انه واجب الوجود مبدأ  
 الموجودات وعللة فيها ومعلوم ان معقولية وجوب الوجود  
 لا يعطى كونه علة ومبدا فهما اعتباران مختلفان فان  
 قالوا هذه الاعتبارات ترجع الى نسب واصافات قلنا

فانتم

٥



فانتم اضفتم الايجاب في العلول الاول الى هذه النسب  
 والاعتبارات فهل كان واجب الوجود يتنفي باعتباراته  
 مختلفة كما اقتضى العلول الاول وهذا الزام واقع  
 وقولهم ان العلول الاول صدر عنه اربعة جواهر وهي  
 عقل ونفس وفلك مركب من مادة وصورة قلنا اصلتم  
 ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم قلتم هذا الواحد  
 الصادر عن واجب الوجود صدر عنه اربعة جواهر  
 فمن اين اتت الكثرة الموجبة للعدد مع ان الصادر واحد  
 قالوا لانه ممكن وصادر عن العيزر وواحد وعقل فاعتبار  
 كونه عقلا صدر عنه عقل وباعتبار اضافته الى العيزر  
 صدر عنه نفس لان الاضافة لها تعلق بالعيزر والنفس  
 لها علاقة بالعيزر وباعتبار كونه ممكنا صدر عنه مادة  
 لان المادة لها طبيعة عدمية والامكان له طبيعة عدمية  
 وباعتبار كونه واحدا صدر عنه صورة فحصل بذلك اربعة  
 جواهر وهذا الحسن من طرف العقول في الفروع فنقول  
 هلا قلتم انه واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب  
 الوجود موجود وباعتبار كونه مبدأ شئ وباعتبار كونه  
 عقل ذاته شئ وكل ذلك خبط على انا نقول الامكان  
 حكم عقلي والصدور عن العيزر اضافته وكونه واحدا يرجع  
 الى سبب وكذلك كونه عقلا اذ هو عبارة عن تجرده  
 عن المادة على مذهبهم واما السر في كون الوحدة مقتضية  
 في العلول الاول والثاني والثالث الى التسعة ولا تكوت  
 الوحدة مقتضية في الواجب لذاته وهل هذا الا تحكم  
 ثم نقول لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر وهلا  
 اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا فما الموجب



للقوف على عشرة من العقول وتسع انفس وتسعة افلاك  
وهلا تمارى الافتضاء على هذا النمط من غير وقف ولا  
تغيير الترتيب وهلا قلتم ان واجب الوجود فيضن فيضا  
عاما على هذا العالم من غير ان تتغير ذاته كما قلتم في العقل  
العاشر انه فيض ويطي كل قابل ما استعد له من غير  
تغير في ذات الفيض ولن قالوا انما اختلف ما صدر عنه  
بحسب القوايل والحراجل فما الذي اوجب اختصاص ذلك  
بالعقل الفعال عندهم واذا شرعتم في تحقيق الوجود وبيان  
علة كل موجود فما علة الكواكب وما يقتضى للشمس والقمر  
وماير ما يوجد بالفلك فما اشتهم سوى اربعة اعتبارات  
تخصل بها اربعة جواهر فقد كثرت الموجودات عليكم  
وتاهت عقولكم واتسع الحزق عليكم والموجود الاول الوجود  
بلذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل ويتب اليه  
الكل فهو رب كل شئ وخالق كل شئ فذات الحكيرة  
وانشعت الظلمة عند الانتهاء الى رب كل شئ ورازق كل  
شئ وبالله التوفيق واما ازراؤهم على قواطع المتكلمين  
فقد بان ضعف مقالهم وشدة حيرتهم عن المحاجة ولما  
صاق بهم النطاق قالوا لا يدرك هذا بالبرهان وانما يصح  
اليه بالعلوم الرياضية فمن ادركها واحكمها على ما قلناه  
ضرورة وكانهم يشيرون الى ان هذه العلوم بها تنهى النفس  
التاطفة لان بغاض عليها العلم وهذا سخيف فان العلم  
بالهندسة نظري في كنية الجسم المتصلة وعلم الحساب  
نظري في الكمية المتصلة والنظري في الصفة نظري في كنية  
الاجسام والنظري في المرسقا نظري في ترتيب الالهام  
ونقطيعها على وجه مخصوص وكل ذلك فيما يباين

قبل لهم فهلا اختلف ما صدر  
عن الواجب لذاته بحسب  
القوايل والحراجل

المطلوب

المطلوب وينافيه وقد علم ان الالف بالمحسوسات  
والنظر في المتخيلات والمتوهجات مما يبعد على الناقل نيل  
المعقولات فكيف صار النظر في احكام ما يستحيل  
على واجب الوجود ويخالفه سببا لا درالك ذاته لا من  
جهة احتياجه واقتضاه نعم نحن ننظر في جهة  
احتياجه واقتضاه فنثبت له صانعا لا يصح فيه  
الاقتضار بل هو المستغنى على الاطلاق وقد قدرتم في  
علمكم ان موضوع العلم الاكهي هو النظر في الوجود  
بما هو موجود ممكن وفي سبب ذلك الوجود الممكن  
فكيف جعلتم الآن النظر في وصف الكمية والكيفية  
وهي غير ملحوظة في العلم بل لا بد ان يتأ فيها ويجرد  
عنها فهل هذا الانواع بالضعفاء واطلالهم عن  
مشاهدة حيرتكم ومحرمتكم ليعتبروا مقالتكم ثم استم  
علما سميتوه علم المنطق وتكلمتم فيه على البراهين  
والحدود حتى اذ اردتكم الحاجة الى استعماله عدلتم عنه  
كل العدول واقتنعت في القطعيات بما لم يقنع به كوادع  
الفقهاء في الظنيات وما انتم الاكن يعرف العروض  
ولا طبع له في الشعر ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور  
وقد حان الآن ان نتكلم على الطبايعين فهو المهم في  
عرض هذا الباب وقد قيل لهم لم خالفتم بين ما يقتضى  
بالذات وبين ما يقتضى بالطبع حتى يصح للمقتضى  
بالطبع ان يمنع مانع ولا يجوز ذلك في المقتضى بالذات  
قالوا لان المقتضى بالذات اقتضاه باعتبار ذاته  
فمنى تحقق ذاته ثبت الاقتضاء المرتب على ذاته  
والمقتضى بالطبع انما يقتضى بقوة في ذاته وقد تخل

ن

القوة وتضعف عند وجود المانع فلهذا افرقنا ههنا  
ما يقتضي عند فقد المانع لا يصح ان يكون مقتضيا باعتبار  
عدم المانع اذا التقي المحض غير مقتض وتلك القوة اذا  
لم تثبت مما باعتبارها ثبت الاقتضاء ينتف قاي فرقا  
بعد وجود ما به حصل الاقتضاء بين ان يكون ذاتا او  
قوة في ذات لولا القناعة بما لا ينضم للمقول ثم نقول  
جريم على قياس في الطبيعة وجعلتم بعض الاشياء يؤثر  
في حرارة لانه حار وبعض الاشياء يؤثر في برودة لانه  
بارد بالطبع حتى اذا اوردت عليكم النقوض بما افادته التجربة  
في الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع فنقضتم  
كلوكم في ان الحار يؤثر في حرارة والبارد يؤثر في برودة  
واعتلتم بخاصته بجهولة لا يهتدى اليها بذكر خاصية  
وماهية وتعليل النقض لا يصح قياس الوهم وهكك عفلتم  
عن صانع الوجود ومدبره واحلتم الموجودات على ما لا يصح  
منه الفعل حتى اذا شهد الوجود بنقض اصولكم حرمت وتنازعت  
في الامر ليس الزعفران القليل منه له تاثير والكثير يركسه  
عندكم والكثرة تقتضي على قياس الطبيعة زيادة لان كل  
جزء من البسيط التساوي الاجزاء يقتضي ما يقتضي الجزء الاخر  
فلا يحصل بالكثرة الا زيادة في النوع المقتضى فكيف انعكس الامر  
فلو بد من الرجوع الى دعوى الخاصية وهكذا سمجيتكم في كل  
ما نلتمون في هذا الباب ثم نقول في الحوادث بالطبيعة على  
زعمكم كل حادث فلو بد له من محدث فان كان المحدث له  
الطبيعة فهي حادثة ام قديمة فان كانت حادثة افتقرت  
الى محدث ثم المحدث الى محدث فاما ان تغضي الى اسباب  
ومسببات لا تنتهي وهو محال لان ما حال عللا

ومعلولات لا تنتهي ثابت بالاسباب ايضا من حيث  
توقف المسبب على السبب والامكان ثابت في المسببات  
والممكن من حيث ذاته اذا جرد النظر اليه ليس الا  
معلوم والوجود له من غيره فاذا لم يقف على سبب  
لا سبب له كان الكل معدوما فلا بد من الاستناد  
الى غير ممكن والوقوف عنده لمنافات الوجوب الصدو  
عن الغير وان كانت الطبيعة قديمة فاما ان يكون لها  
مانع او لا والقول بعدم المانع يلزم ان لا يكون المسبب  
حادثا وقد فرضناه حادثا فهو خلف وان كان لها  
مانع فهو ما قديم او حادث والقول بقدمه يحمل عدمه  
والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بالخلوها عن  
المانع مع القول بقدمها واذا الزم الوصول الى واجب بذاته  
ولا يصح ان يكون علة لبطلان صدور الحادث عنه فيلزم  
ان يكون قاعلا مختارا وعموم قدرته وارادته تينا في صدور  
حادث عن غيره فينقل اقتضاء الطبيعة وبطل القول بالتو  
الماخوذ عنها ثم نقول ما معنى الامتزاج الذي ذكرتموه  
واحلتم الامر عليه اهو اشارة الى تدخل الجواهر وهذا  
محال لان كل جوهر شغل حيزا فهو يمانع غيره ان يكون حيث  
هو ولو جاز ذلك لوجد العالم في حيز خردلة كما ذكر صاحب  
الكتاب وان اردتم به المجاورة والتماس فكل جوهر  
شغل حيزه وما قام به لا يقوم بغيره فلم يتغير حكمه عما  
كان عليه وهذا انما يثمر بعد اثبات اجزاء الفرد وقد  
سبق بيانه فيما تقدم ثم قال صاحب الكتاب  
في بيان منع تدخل العناصر انها لو تدخلت العناصر  
لاجتمع في الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة

والبيوسة وفي هذا القول تسامح فان هذه اعراض لا  
 يصح عليها التحيز والتخصم وان قال هي صور واطلق عليها  
 جواهر من حيث انها تخرج جواب ماهية المادة عند  
 حلول الصورة فيها الا انه يسلم انها حالة في المادة وما  
 حل في محل لا يكون شاغلا للميز فلا يتختم هذه الصور  
 في حيز واحد نعم القول بالاتحاد في العناصر وصوره  
 الكل ذاتا واحدة يلزم عليه قيام الصور المتناقضة  
 في المادة الواحدة وهو محال واذا ثبت عدم الاتحاد  
 والعناصر في مراكزها وهي باطن لم تتغير عما كانت  
 عليه فلزم القول بعدم مجدد امر زايد على ما كانت عليه  
 من حيث التجاور والتماس وان وجد امر آخر فيكون  
 من سبب اخر شرط نقول عند الامتراج تنتفي صورة كل  
 عنصر ام لا فان زعمتم ان الصورة تنتفي فاسبب  
 انتفاءها فانها من الامور الياقية عندهم وتمايز الاجسام  
 لا يوجب انتفاء ما فيها من المعاني اذ لا تضاد ولا تنافي  
 مع تعدد محل المعاني وان لم تنتف صورها بقيت على  
 ما كانت عليه قطعا شرط نقول لو قال لكم قابل هذه  
 المعاني شرط قيام معان اخر والفاعل يفعل الشروط  
 اذا تحقق الشرط كما قلتم فيها يحدث بواهب الصور  
 عند حصول الاستعداد فما جوابه وقد كنا نخرج عن  
 شرط الكتاب ولكن الحاجة داعية الى ذلك هنا  
**فصل في ارادة الكائنات قال لما راينا هذا**  
**الفصل متعلقا باحكام الارادة وخلق الاعمال**  
 ومتعلقات القدر راينا تقدم هذه الاصول ليشير  
 به الى الفصل المتقدم ولهذا قال وقد حان ذلك كرمه

اهل

اهل الحق في ارادة الكائنات وقد عقد هذا الفصل في  
 اثبات عموم ارادة الباري تعالى لكل محدث وبعده ان  
 ثبت فيما تقدم ان الله خالق كل شئ ومبدعه فيلزم  
 ان يكون مريدا له اذ الخالق لا بد ان يكون مريدا لما هو خالق  
 له وقد سبق تقرير ذلك الا انه جرى على عادة من  
 تقدمه في تخصيص هذه المسئلة بالذكر مع اندراجها في  
 الاصل الذي سبق عقده ولمعنى آخر ينسب عليه في  
 جواز اطلاق ارادة الشر على التخصيص وان كان متدرجا  
 تحت عموم ارادة كل حادث ثم ذكر اختلاف اصحابنا في  
 اطلاق ان الباري يريد الشر وان منهم من منع ذلك لما فيه  
 من ابهام الدل وقد يتوهم من اطلاقه انه باعتربه اذا امر  
 بطلاق بازار الارادة وان كل حادث منه وحلو في الاطلاق  
 كما تقول كل شئ لله ولا تطلق الزوجة والولد لله فرب شئ  
 يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا والمحققون يطلقون ان  
 الباري تعالى يريد كل شئ فيدرجون الشئ تحت القول  
 الجملي ويطلقون انه يريد الشر مفصلا وهذا هو الحق لان  
 الامتناع من اللفظ الموهم انما يكون اذا لم يرد به الشرع  
 وقد اطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل قال عليه السلام  
 وان تو من بالقدر حيزه وشره حلوه ومره ويمكن ان  
 يقرر المذهب الاول بان يقال انما ورد الايمان بالقدر  
 حيزه وشره ليكون الشخص مصدقا بان الكل منه  
 ومنع الشرع من اتباع القدرية الذين هم يجوز هذه  
 الامة اما الابدان الان يطلق ذلك وقد قال عليه السلام  
 في بعض ادعيته والشر ليس اليك وربما قد رذلك بعض  
 الائمة بان قال الارادة تتعلق بالفعل من حيث كونه

مختصا ببعض وجوه الجواز وكونه خيرا او شرا نسبة  
 تثبت له باعتبار ما يتعقبه وما يقارنه من العصور ما  
 وهو ككون الفعل طاعة ومعصية فانه وان كان البارئ  
 خالق الطاعة والمعصية فلا يقال انه عاص مطيع وكذلك  
 لا يقال شريرا لارادة الشر وهو يريد كل شئ من حيث هو  
 متجدد مختص بالوقت والمحل والمكان لا باعتبار كونه  
 شرا او خيرا وما اختلف فيه الائمة اطلاق محبة الكفر  
 والرضى به فمن الاصحاب من منع ذلك مصير امته الى ان المحبة  
 والرضى ارادة الانعام او نفس الانعام وحمل قوله تعالى  
 ولا يرضى لعباده الكفر على انه لا يثبت عليه ولا يحسن لم  
 اقدم عليه ومنهم من قال ان المحبة والرضا عبارة عن  
 الارادة وقوله ولا يرضى لعباده الكفر يريد خصوص  
 العباد ولا شك ان الرضى والمحبة تطلقان على الارادة  
 وتطلقان على رقة وتحنن ويعقب ذلك في مقتضى العادة  
 ارادة احسان لمن يحسن عليه شئ اعترضه كلام اخر  
 في ان البارئ محب وهو محبوب لا وليا له فقال بنا على  
 ان المحبة هي الارادة لا يجوز ان يكون محبوا لانه لا يصح  
 ان يكون مراد افعال الارادة انما تتعلق بمتجدد من حيث  
 انه مختص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك  
 الازلي ويتقدس والتحقيق في هذا الفصل ان المحبة  
 تطلق بمعنى الارادة والارادة ايضا لفظ مشترك  
 يطلق على الشهوة والميل ويطلق على القصد فاما  
 القصد فلا يصح ان يتعلق به وانما النظر في الميل  
 قال صاحب الكتاب يستعمل ان يمال اليه وقد رد  
 ذلك بان الميل انما يتعلق بالمحظوظ البشري ولا حظ

للعبد

للعبد في نفس الذات وهذا لا يصح بل يجده الانسان  
 ميلا لمن احسن اليه ولا يحسن في الحقيقة الا هو  
 فمن لاحظ نعمه وادام ذكرها في قلبه وعرف احسانه  
 اليه فيضطر الى معرفة نبوت ميل في ذاته بحسبه  
 من نفسه كما يحسن الامة ولذاته وقد يجده الواحد منا  
 ميلا الى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده وان لم يمله  
 منه احسان فثبت ان الميل لا يمتنع ان يتعلق به  
 فتأملوا ثم قال قالت المعتزلة الرب تعالى مريد  
 لا فعالة سوى الارادة وهذا الذي حكاها انما اراد به  
 الحكاية عن البصريين من المعتزلة فان الكعبى  
 نفى الارادة والتجار قال هو مريد لنفسه وفرضه  
 بسلب العقلية والاستكراه فلم تتنا ولها هذه الحكاية  
 اصلا ولا تبا عنها واما الكعبى فقد قال ان معنى  
 كونه مريدا لافعال غيره انه امرها وقد قدرنا انه  
 لا يصح على مذهبه ان يكون الاله امرا لان الصيغة انما  
 تكون امرا عنده بارادتين وهو قد نفى كونه مريدا فلم  
 يصح له قائل ارادة غير افعاله بمعنى الامر ولم يستمر له  
 القول بالامر واما البصريون فقد اثبتوا الارادة الا انها  
 حادثة وقد رغبنا بان قولهم ان الارادة لا تتراد نقض  
 لدليل الارادة ولا يصح اعتقاد انتقاض الدلالة العقلية  
 مع اعتقاد انها ادلة وكذلك قالوا في الكراهة واما  
 افعال العباد فما هو قربته وطاعة مراد له عندهم وما  
 هو محضون مكروه عندهم والمباح وافعال من ليس له  
 اهلية التكليف كالبهايم والصبان ليس بمراد ولا  
 مكروه هذا كلامهم في غير افعاله وقد بينا ان

الله خالق كل شيء فيجب ان يكون مراد الكل شيء من  
 غير تفصيل ولهذه اقال لنا مسلكان احدهما البناء  
 على هذه القاعدة والثاني ذكر طرف مغنية عن البناء  
 مشوبة بما خذ السمع وهذا المسلك ذكره من فوايد  
 فرض هذه المسئلة على حيا لها اخرج عليهم بانهم اذا  
 زعموا ان المعاصي لا يصح ان يريد ها وهي اكثر وجودا  
 فصار تفرد ارادة عدد والله اولى اعظم من تفرد ارادة  
 الباري اذ مراد العدد هو الغالب في الوجود ومراد الباري  
 هو الاقل وقد اتفق كل مثبتي الصانع على وجوب الكمال  
 للباري واستحالة النقص عليه وهذا المسلك يقرر  
 بما ذكر في دلالة التمانع بانه اذا اراد كل واحد منهما مرادا  
 ونفذ مراد احدهما دون الثاني ادى الى تعجز من لم تنفذ  
 ارادته فتطرد دلالة التمانع ههنا على النسق المتقدم  
 انفصلوا عن هذا الالتزام بان الباري قادر على اجزاء الخلق  
 الى ما يريد بخلاف اللهين فان كل واحد منهما اذا لم تنفذ  
 ارادته كان تعجزا له وهذا لا يستقيم منهم فان عندهم  
 ما كلف الباري عبده لا يصح ان يفعله ولا يصح ان يكره  
 عليه وانما ارادوا ان يخلق للخلق آية تظل لها الرقاب  
 خاضعة وهذه الآية لا تلبي الى الفعل فانه لا يصح اكره  
 العبد على ما امر به عندهم فالآية اذا تذكر تحقق  
 الموعظة ورب عبد يعلم الله انه لا يرعوى ولا يفتق  
 ولهذا تحقق من اصلم ان من العبيد من علم الله انه  
 ليس في مقدوره لطف يوم من به ذلك العبد لانه لو كان  
 ثمة لطف يوم من به ذلك العبد ولم يفعله له لكان  
 ذلك محالا غير لا يبق بحكمته و ارادته الحيز واذا كان

ذلك

ذلك كذلك فلا يصح الاجزاء بمعنى الاكراه وبمعنى الآتية  
 المذكورة الواعظة فلا يفيد فلم يتجه الانفصال  
 وقد الزمونا انكم اذا قلتم انه يكون ما نهى ولا يكون ما  
 امر فقد لزمكم مثل ما الزمتمونا وهذا فاسد فان ما امر  
 به لو اراده لوقع ولا مانع من وقوعه لو اراده وانتم قلتم  
 اراده ولم يقع وفي ذلك تعجز له وقد بينا استحالة العجز  
 عليه فكان بين ما الزمناهم وبين ما الزمونا تفاوت في  
 اللزوم ومما تمسك به اجماع السلف الصالحين على ان  
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا يناقض كلامهم  
 فانه شاء الطاعات ولم تكن ولم يشأ المعصية وكانت  
 وكذلك اجمع العلماء على ان من قال والله لا قضين دين  
 عزيمي هذا ان شاء الله انه اذا لم يقضه لم يجت وقضا  
 دينه مما يريد الله عندهم لانه من المأمورات وكل  
 حسن مراد وكان ينبغي ان يجت هذا الخلاف لوجود  
 ما حلف عليه عندهم شرانهم قالوا في افعال الباري  
 تعالى انه يخلق ارادتها قبل وجودها بزمن ولم يمكنهم ان  
 يقولوا ذلك في ارادته لفعل غيره فانه يجوز ان يامر  
 بفعل يتقدم الامر على الفعل بازمته والامر لا يد في  
 حقيقته عندهم من الارادة فعند ذلك لم يجدوا ضابطا  
 فاذا طالبهم عن زمن خلق ارادة فعل العيز لم يجدوا  
 جوابا شبهة المعتزلة قالوا الامر بالشئ يتضمن ارادته  
 واليه عن الشئ يتضمن كراهته واجمع بين كونه مرادا  
 منها عنه كما جمع بين كونه مرادا مكرها اذا لفرق بين  
 قولك انهي عنه وبين قوله اكرهه وهذا قد تقرر

مثل ما الزمتمونا

بيان بطلانه باثبات ان الامر لا يتضمن الارادة وان مدلول  
 صيغة افعل اقتضا، وطلب مابين للارادة والقدرة  
 وجملة صفات احي وانما غلطهم في ذلك ان من مشهورات  
 الكلام اطلاق الكراهة على المنهي عنه وليت الكراهة  
 المطلقة في هذا المقام صفة تنافي ارادته وانما هي عبارة  
 عن تعلق خطاب النهي بالفعل على وجه يناقض طلب  
 وقوعه واذا اوضح كون الامر لا يتضمن الارادة والنهي  
 لا يتضمن الكراهة المناخية للورادة فاذا دللهم ترك  
 من مقدمتين احدهما ان كل منهي عنه مكروه وكل مكروه  
 غير مراد فكل منهي غير مراد واذا اضربنا المكروه بطلب  
 الترك فلان سلم ان كل مطلوب الترك غير مراد فكانت هذه  
 المقدمة ممنوعة ولا يقدررون على الاستدلال عليها وقد  
 بينا وجود الامر والارادة وبماينة النهي للكراهة  
 بالمعنى الذي نافي الارادة فقد اختلف عزائمهم وقد استوفينا  
 الكلام في اثبات الامر من غير ارادة في كتاب الصفات  
 عند تعرضنا لاثبات كلام النفس وقد ضرب الامر لوجود  
 الامر مع كراهة الامتثال مثلا في الشاهد وهو انه لو  
 كان من السادة من يضرب عبده ووقع الانكار عليه من  
 سلطان البقعة فاعتذره له بانته يخالفه في اوامره فلم  
 يصدقه فاراد ايضا ح صدقه بان يامر به بين يديه فيراه  
 مخالفا فيتمهد عذره وامره فانه يفهم من قران الاحوال  
 طلبه واقتضاؤه منه وقد اورد على هذا اعتراضا لهم  
 وهو انكار كون السيد في هذه الحال المفروضة امر واجاب  
 من وجهين احدهما بان قال هذا انكار الضرورة ومحمد  
 اليدينة اذ علم العبد بقران الاحوال منه في هذه الحالة

فلعله

فاعلمه في المحل المتفق على كونه امر الثاني هو انه لو كان  
 كذلك لم يتمهد عذره واجواب الاول اصح اذ الخصم ان  
 يقول على هذا الجواب اذ التبت الحالة على العبد فيضغ  
 للملك انه ممن يخالف الاوامر وهذا يتمهد العذر ومما  
 استدل به صاحب الكتاب النسخ فانه رفع الحكم بعد  
 ثبوته ويستحيل كون المنسوخ مرادا فان الواجب الاحرم  
 فيعود المراد مكروها وهو باطل بالاجماع ولا شك  
 في صحة كون الشيء مرادا في وقت اخر وانما هو بنا على  
 ان الامر اقتضا، الفعل في الزمن الذي توجه النسخ فيه  
 فيلزم ان يكون مرادا في ذلك الوقت ومكروها في ذلك  
 الوقت وذلك محال بالاتفاق وهذا تقرير كلامه غير  
 ان الخصم يمنع ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وسنتكلم  
 على ذلك بعد ان شاء الله تعالى قوله لو كان مرادا في  
 ذلك الوقت ثم تبين بالنسخ انه مكروه في ذلك الوقت  
 ادى الى البدا ايضا مبني على ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته  
 وهذه امتنازع فيه وقد اورد منا زعمهم ولحاد بيان  
 ما ادعى على ما سياتي والكلام عليه اذ ذلك يبين الحق  
 فيه قال ومما تمكن به الامة في تقدير جواز ان يكون  
 المامور به غير مراد قصة ابراهيم عليه السلام حيث  
 امر بالذبح ثم نسخ قبل الفعل وهذا واقع اذا سلم ورود  
 النسخ قبل الفعل لان الامر يتضمن ارادة الفعل المامور به عند  
 الخصم فاذا نسخ قبل الفعل تبين ان ما اراد وجوده لم  
 يرد وجوده وهذا باطل وعند هذا التجا الخصم الى التزام  
 ان النسخ لا يتوجه قبل الفعل وقال على مزان هذا ان

فيما

النسخ يتوجه على مثل الفعل المأمور به ولا يرد على المأمور  
 به فاذا قدر على الخضم جواز النسخ قبل الفعل تحقق عليه  
 الالزام وقد استدل على جواز النسخ قبل الفعل بقضية  
 ابراهيم عليه السلام وقد حاول المعتزلة الانفصال  
 عنه بطرق الاولى انهم انكروا بكونه مأمورا به مع ولده  
 تخفيا وانما راي شافى في منامه وحكي بما راه وهذه  
 ساقط فان فيه ابطال عصمة الانبياء فيما يبلغونه عن  
 الله تعالى وقد فهم ولده انه مأمور حيث قال افعل ما  
 تؤمر سجد في ان شاء الله من الصابرين ثم حاول ايقاع  
 الفعل معتقدا التقرب الى الله تعالى بفعل ما امر به ولو ساق  
 خطأ الانبياء في ذلك لما صحت دلالة المعجزة على صدقهم  
 فيما يخبرون به عن الله تعالى فبطلت هذه الطريقة الثانية  
 قالوا امر بالتل وامرار المديية على الخلق والشد والربط وهذا  
 حاصله راجع الى انه لم يؤمر بالذبح واعتقادهما الامر بالذبح  
 يبطل ذلك فتبطل هذه الطريقة بما به بطلت الطريقة  
 الاولى وزعموا ان الامر بالذبح عبر به عن الامر بالشد على طريق  
 التجوز لجوابه ما ذكر صاحب الكتاب من ثبوت اعتقاده  
 ايه مبتلى بلا عظيما كما قال تعالى ان هذا هو البلا المبين  
 الثالثة قالوا امثل ما امر به فانه ذبح والتام فان كانت  
 يتوجه عليه بمقتضى ظاهر الصيغة اعادة ذلك فالنسخ  
 تبين به ان مثل ما فعله غير مأمور به وهو حقيقة النسخ  
 وفي هذه الطريقة تسليم الامر بالذبح وتسليم النسخ مع القول  
 بانه ليس نسخا قبل الفعل وقد لجاب صاحب الكتاب عن  
 ذلك بوجوه منها انه مخالف لظاهر الخطاب الدال على ان  
 الشدا عقيب اسلامها وتله للبين ان قال قد صدقت

الرويا

الرويا وهذا ضعيف فان التمسك بهذه الخطاب لا يفيد  
 في القطعيات الثانية ذكر العذار بالذبح العظيم يدل على عدم  
 الاستئصال وهذا اسديد الثالث انه امر بالذبح ولا يتحقق  
 حقيقته الا بفصل الخلق والمري وفري الاوداج مع بقا  
 منفصلة وهذا الجواب ضعيف ايضا فان بقاها على  
 انفصالها ليس بمقدور والمأمور به لا بد ان يكون مقدورا  
 ومما يستدل به على كونه المأمور به غير مراد ما تحقق من  
 الآي في كتاب الله تعالى ان الله لم يرد ايمان الكفرة  
 ولم يشاهد ايتمهم مع انهم مأمورون بذلك اجماعا ولو قال  
 واحد منا لعبدته قد ارحمت عليك وسددت خلتك  
 ومرادى ان توقع الخيرات مع علمي انك تعجز وتسمى في الارض  
 الفساد كان ذلك متناقضا هذا القول يلزمهم ثبوت  
 في حق الباري تعالى فانه اراد بتكليفهم اياهم حصول الخير  
 مع علمه انهم يعجزون ولا يطيعون وقد تمسك المعتزلة  
 بان قالوا الارادة تكب وصف المراد فمريد الشر شرير  
 ومريد السفة سفة وهذه دعوى لوجرى على مقتضاها  
 لعقل مريد الطاعة مطيع شر قد بينا ان الارادة تتعلق  
 بالشر باعتبار تجرده وتخصسه بالوقت والمحل فيما يتو  
 محل والخير فيما يتخير وكونه شر او خيرا امورا جهة  
 التخصيص وهو امر نسبي يختلف باختلاف الاشخاص  
 وقد سبق تقرير ذلك شد قال الارادة اذلية وانما يكون  
 ما ذكره في المكتب المتجدد الا ترى ان من كتب  
 علما بالجنود وانواع الشرور من غير حاجة ماسة اليه  
 يكون شريرا فاجرا والباري تعالى يعلم في ازاله الخير  
 والشر والسفة والظلم والجنود ومع ذلك لا يسمى باسم  
 من كتب ذلك فدل على صحة ما ذكرناه وبطلان

بظاهر

ها

ها

ما ذكره فصل في ذكر الاستدلال للمعتزلة بظواهر من  
 الكتاب على هذا الباب لم يبيحوا بغيرها ولم يفتوا  
 معناها منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر  
 والجواب عن ذلك من وجهين احدهما القول بموجب  
 الآية بتاء على ان لفظ الرضى ليس بمراد في لفظ الارادة  
 بل لفظ الرضا خلق الثواب عليه او ارادة الاحسان  
 الى من فعل الفعل الذي وقع موقع الرضا وعلى هذا القول  
 الباري لا يرضى الكفر ويريد به اي يريد وجوده ولا  
 يثيب عليه الجواب الثاني ان نسلم ان لفظ الارادة  
 يراد في لفظ الرضا غير ان المراد بلفظ العباد عباد  
 مخصوصون مشرفون بالاضافة الى الله تعالى ومنه قوله  
 تعالى وقال الذين اشركوا الوشا الله ما اشركنا الاية قالوا  
 وجه الدليل من هذه الآية انه ونجم على هذا القول  
 فلو كان صحيحا لما وقع عليه توبيخ واجاب صاحب الكتاب  
 بانه انما اورد توبيخهم على استهزائهم بالشرايع لانه قرع  
 ما معهم من اربابها بتوبيخ الامور كلها الى الله تعالى  
 واستدل بسياق الآية حيث قال قل هل عندكم من علم  
 فخرجوه لنا وهذا السياق لا يدل على ما ذكره واللفظ  
 محتمل لما اشار اليه ثم قال المقرعون كفره ومعرفة  
 الصفات فرع معرفة الموصوف والكلام فيما نحن  
 فيه في ذكر عموم تعلق صفة من الصفات وهذا الكلام  
 فيه ضعف فان الجاهل بالوحدانية القابل بالشرك لا  
 يمتنع عليه معرفة ذات الله وصفاته وان جهل استحالة  
 النظر عليه ومنها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس  
 الا ليعبدون قال وهذه الآية من الصيغ العامة وهي  
 مجملة عند الواقفية ظاهرة معرضة للتناول عند الفقهاء  
 ولا

ولا يجتج بها في القطعيات على المذهبين ولا خلا فان الصيا  
 والمجانين غير اخطين تحت هذه اللفظ واراد بذلك  
 الصبيان والمجانين الذين ماتوا على الصبا والحنون من غير  
 ثبوت اهلية العبادة فانه موضع الاستثناء والعام اذا دخل  
 التخصيص مجمل عند المعتزلة فلو يصح الاستدلال به  
 والمقصود بيان الاستثناء عنهم وانهم لم يخلقوا المنفعة  
 الخالق فانه محال وانما خلقوا لان يؤول امرهم الى ان يؤولوا  
 بالعبادة واللام ههنا لام المأل وصيرورة المحال للام  
 التقليل وهو كقوله فلنقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا  
 وحزنا ومعلوم انهم قالوا عسى ان ينفعنا او نتخذة ولدا  
 فكان عرضهم من التقاطه تقيض ما آل امرهم اليه معه  
 ثم قد تطلق العبادة على التذلل والكل في ذل الله عز  
 وجل اما بالقصد وانما بشواهد الفطرة فان الذل يلزمه  
 على كل تقدير وهو معنى العبادة المرادة وهذا المحمل اولى  
 من حمل الخصم على نفس التقرب الى الله تعالى بالفعل فانه  
 يكون معناه على اصله وما خلقت من علمت انه لا يعبد  
 الا ليعبد ومنها قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله  
 وما اصابك من سيئة فمن نفسك وهذه الآية غير مشفرة  
 مجمل النزاع فان الاصابة التي اشعرت الآية بها انما هي  
 حلول النعم والضرر وليت من المكتسبات والكلام في  
 ذلك قد دل عليه الآية السابقة فان قال عز من قائل  
 وان تصبرم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبرم  
 سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله  
 والخصم يقول ان افعال العباد كلها مخلوقة لهم حيزها  
 وشرها سببها وحسنها فكيف يصح لهم التمسك بهذه



الآية المفصلة وكأنه حمل اللفظ على التفصيل فيما هو  
 مكتب مجمع على نفيه اما المعتزلة فيعمون صدور الكل  
 من العبد واما نحن فنعم صدور الكل من الله تعالى  
 فالفضل في المكتبات امتنع بالاجماع فعني ذلك ان ما  
 اصابك من حنة اي من نعمة من الله وما اصابك من  
 سيئة اي من ضرر نفسك يعني انه جزاء عملك وقد كان  
 كفار قريش متى اصابهم جذب قالوا من شؤم دعوة محمد  
 صلى الله عليه وسلم على مثال يظيروا بموسى ومن معه  
 وقد يستدلون بالآية الدالة على زعمهم على كونه خاتما في  
 هذا المقام كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين  
 والمراد بها احسن المقدرين قال شوالعبد عند المعتزلة  
 احسن خلقا من ربه لانه خلق المعرفة باله وهي احسن  
 من خلق الاجسام شوالاي التي تقدمت في الهدى والضلال  
 واختم حجة ههنا بقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى  
 وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله فمن يريد الله  
 ان يهديه من الخلق ايضا في المسئلة وقد سبق ذكر ذلك **فصل**  
**في التوفيق** التوفيق في مقتضى اللسان تهينة العبد  
 للوفاق خلق القدرة على الطاعة تهينة لموافقة امر الله  
 تعالى ويصح ايضا اطلاقه على خلق نفس الطاعة فانه  
 بها يصير موافقا للامر وصار الى ذلك بعض الائمة من حيث  
 راي ان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فلم يكن لها اثر  
 في حصول الوفاق والاستئصال وارتضى ذلك من قال ان  
 قدرة العبد تؤثر في حال او وجه واعتبار من حيث  
 ان القدرة تؤثر في ثبوت الموافقة عنده ولا شك ان  
 القدرة على راي ابي الحسن تقارن المقدور ويتعلق به  
 وهي وان لم تؤثر فيه فلها الى الفعل نسبة التعلق

نسبت

نسبت لذلك توفيقا لتعلقها بالموافقة واخذ لان  
 نقيض التوفيق فمن صار من اصحابنا الى ان التوفيق  
 خلق القدرة على الطاعة قال اخذ لان خلق القدرة  
 على المعصية واما من قال التوفيق خلق نفس الطاعة  
 فان اخذ لان خلق نفس المعصية والموفق لا على كل  
 تقدير لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية ووجود  
 الطاعة ينأى في وجود المعصية فيما وقعت الطاعة  
 فيه اما المعتزلة فقد اضطربت اراؤهم في معنى التوفيق  
 واما العصية فعناها ما يراد من التوفيق فقال قوم  
 منهم ان التوفيق والعصية عبارة عن الدعوة والبيان  
 والارشاد الى تسبيل الحق من حيث انه اهانه على الموافقة  
 وهذا وان ياب اللفظ لغة الا انه مخالف لما اتفق عليه  
 حملة الشريعة فانهم اجعوا على ان المومنين هم المقفون  
 وان الكفار لم يوفقوا والبيان والارشاد عام للمؤمنين  
 وهذا الذي منعم ان يقولوا التوفيق خلق القدرة على  
 الطاعة وكان يمضي على اصلهم من حيث ان قدرة  
 العبد تؤثر الا انهم قالوا القدرة على الطاعة قدرة  
 على الكفر فان كان موقفا لانه خلق له القدرة على  
 الطاعة فليكن محذولا لانه خلق له القدرة على المعصية  
 ونسبة القدرة الى الصندين عندهم نسبة واحدة  
 وقال آخرون التوفيق والعصية خلق الطاق يؤمن  
 العبد عندها وبطبع وهذا اللطف ان كان يلجى العبد  
 الى الايمان والطاعة فهذا ينأى في التكليف عندهم  
 وان كان يرغب لا يلجى وهو باق على حيزته فهو اذا  
 كان من صلاح العبد فيجب رعايته في حق غيره

تحقيقا للصالح الواجب قال من صار الى هذا الرأي  
ليس كل عبد يؤمن عند خلق هذا اللطف بل من  
العبد من يعلم الله انه لو خلق له اللطف لم يزد  
ذلك الا طغيا فاما ما ديا في العوابة فالزم ان البار  
لا يقدر اذ اعلى ان يؤمن جميع الخلائق وهذا خلاف  
الدين ومخالف لنص الكتاب المبين قال الله تعالى ولو  
شئنا لا يتناكل نفس هذا وقال ولو شئنا لربك لجعل  
الناس امة واحدة واما الخذلان فقد احتبط كلام  
المعتزلة فيه وسبب اضطرابهم واحتمابهم انهم احووا  
ورود التكليف من غير تقدم القدرة وكان من الواجب  
عندهم على الله تمكين المكلف وتيسير الامر عليه  
بافضى الممكن فامتنع ان يمتنع من الامر الذي كلفه  
به فلما ورد من جملة الشريعة اطلاق لفظ الخذلان  
وشاع في لسان الامة حمل البصريون من المعتزلة الخذلان  
على الذم من الله تعالى للكفار والعصاة والتوبيخ  
لهم على سوا صنيعهم وهذا فاسد لانه لو كانت الذم  
خذلانا لكان الزام خاذلا ولنا نحن لدمهم وتوبيخهم  
خاذلين لهم ولم يكن لاضافة الخذلان الى الله تعالى  
في لسان الامة وجملة الشريعة معنى وكما اتفقوا على  
ان الموفق هو الله تعالى اتفقوا على ان لا خاذل للعبد  
في مقدوره سواه ثم العرب لا تطلق الخذلان على الذم  
واما تطلقه على منع المعونة على المرشد وذهب الكعبى  
ومتبعوه الى ان الخذلان محمول على قطع لطف عن العبد  
ثم قال من احسن ضروب اللطف قطع الاطراف عن  
الكفار وصلاح الكافر في قطع اللطف عنه وهذا

سجين

سجين فيقال له خلق اللطف للكفار ممكن ام لا  
فان كان ممكنا فاصله انه يجب على الله تعالى خلق  
كل ممكن من الاطراف وان لم يكن ممكنا فلم يقطع  
عنه شيا ليكون به خاذلا له ثم اللطف الواجب  
عنده فاذا علم الله تعالى ان الكافر لا يؤمن فقد  
علم انه لا لطف عنده يؤمن العبد اذ خلقه له بما  
الذى قطع عنه ثم التوفيق والخذلان يطلقان  
في لسان جملة الشريعة على جهة التنافي والتناقض  
فاذا كانا خلقا التوفيق خلق اللطف فيلزم ان يكون  
الخذلان قطعاً ومثالا يمكن لا يقطع وعلى راي الاولين  
لاتنافي ولاتناقض بينهما فانهم حملوا التوفيق على  
الارث والبيان والخذلان على الذم والتوبيخ وهذا  
واضح للمتأمل فتبين ان التوفيق انما هو خلق القدرة  
على الطاعة والاعانة عليها والخذلان تقيضه والعصية  
هي التوفيق بعينه وان كان بالنسبة الى حفظ العبد  
عن معصية مخصوصة كان توفيقا خاصا وان كان  
حفظا عن المعاصي كلها كان توفيقا عاما **فصل**  
اتفق اهل الملل على ذم القدرة ولعنهم ولائك في ورود  
الاخبار في ذمهم وقد اورد ما روى عن النبي صلى  
الله عليه وسلم القدرة محوس هذه الامة وهذا الحديث  
رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح انه موقوف على  
ابن عمر ووجه تشبههم بالمجوس ان المجوس جعلوا للحمر  
فاعلا وللشرفاعلا او منعوا صدور الشر عن النور وهم  
منعوا نسيه الشر الى الله تعالى واصنافه الى البليس نسيان  
وسعيه والى العباد مباشرة وفعلوا ثم نكروا استغاضة

ذمهم في الصالح السلف فقد صح ان ابن عمر قال القدرة  
مخوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعود وهم وان  
ما توافوا لا تشهد وهم وقد رواه ابو داود وحديثا وقد  
روى مسلم في صحيحه نبري ابن عمر منهم وقد زعمت  
المعتزلة انهم ليسوا قدرية وقالوا الاصحاب انتم  
القدرة لانكم اضعتم القدرة الى الله تعالى وقلتم  
اكنزوا الشريعة والنسبة الى من اثبت المعنى  
اقرب من النسبة الى من نقلها فيقول هذا اللفظ  
اطلقه سلف هذه الامة وشاع في عصرهم ويتعرف  
مرادهم في اطلاقهم بما شاع عنهم ارادته فهم اولي  
بتفسير لفظهم الشائع عنهم فما رواه مسلم في صحيحه  
قول رجل لابن عمر ظمير قلتا قوم يتفرقون القلم  
ويزعمون ان لا قدر وان الامرانف فقال اعلمهم انهم  
براءة مني واني بري منهم ولا شك انهم القامون  
بان القدرانف فان الارادة المنسوبة الى الباري حادثة  
والافعال الصادرة من العبيد على حسب ارادتهم  
وايشاءهم ومنها ما يقع والباري لم يردده ولم يقدره  
والانف المستفح يقال روضة انف اي لم ترع بعد  
وكا من انف اي لم يشرب فيه بعد قال الله تعالى ماذا  
قال انفا اي الساعة فهذا ابن عمر تبرأ ممن قال ان لا  
قدر ثم روى عن ابيه عمر بن الخطاب قال بينما  
نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا  
رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى  
عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى

البنى

البنى صلى الله عليه وسلم فاستدركته الى ركبته  
ووضع كفه على فخذه وقال يا محمد اخذني عن الاسلام  
ثم ساق الحديث الى ان قال فاحضرني عن الایمان  
قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم  
الآخر وتؤمن بالقدر خزيه وشره ثم ذكر تمام الحديث  
وروى مسلم عن طاوس قال ادركت ناسا من اصحاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون كل شئ بقدر  
قال وسمعت عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى العجز واليسر وروى  
في صحيحه مسلم ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله  
عليه وسلم قال يحتاج آدم وموسى فنج آدم موسى  
فقال له موسى انت الذي اغويت الناس واخرجتهم  
من الجنة فقال له آدم انت الذي اعطاك الله علم  
كل شئ واصطفاك على الناس برسالتك قال نعم قال  
اقتلوني على امر قد و قدر على قبل ان اخلق وروى  
مسلم ايضا عن ابي هريرة قال كتب علي بن ادم نصيب  
من الزنا مدرك ذلك لا محالة الحيان ثريبان  
وزناها النظر ولو شرعنا نقل من كتب الحديث الصحاح  
ما قالت الصحابة في ذلك لطال ولا خفا بنوا تخمهم  
في اضافة نبي القدر الى خصومهم والله ولي العصمة  
والتوفيق **باب في التعديل والتحويل** يقال عدلة  
اذا نسبت الى العدل وجورته اذا نسبت الى الجور  
واتفق اهل الملل على وجوب العدل لله واستحالة  
الظلم والجور عليه وانما الكلام فيما يسمى عدلا

ير

وجورا والكلام في هذا الباب يتشعب فالمعتزلة بنوا  
الكلام فيه على فروع اصلها التحسين والتقييد ولما  
بيننا على ابطاله في العقل لم يرد ما ذكره جورا ولا ان  
العقل يقتضي ان ما يثيرون اليه هو العدل بل العدل  
عندنا وضع الشئ في محله ومن فعل ماله ان يفعله فليس  
بجابر وحق الجابر انه يميل عن الحق اللازم له واذا لم يلزم  
الباري شئ لم يلزم ان يكون ماعدا في حقا جورا ان يكون  
في حقه جورا فلماذا ابتدئ الكلام على ذكر تحسين  
العقل وتقييده ثم يندرج في هذا الباب الصلاح  
والاصلاح واللفظ وايلاوم البرايا وقبول التوبة من العاصين  
وتعذيب العصاة المصيرين واثابة المطيعين كل ذلك  
داخل في هذا الباب **فصل قال** العقل لا يد لعل حسن  
شئ ولا على قبحه في حكم التكليف وانما يتلقى التحيز  
والتقييد من مراد الشرع وموجب الشرع قلت في هذه  
العبارة ناسخ فان قول القائل لا يدرك به وانما يتلقى التحيز  
والتقييد من موارد الشرع قد يوهم ان الشرع دليل على القبح  
والحسن وهما راجعان الى الامر والنهي وهو الشرع بعينه  
ولا بد من البحث عن محل النزاع ليفهم توارد النفي والاثبات  
على محل واحد ويصح انتظام القول فيه الى الصدق والذب  
فتقول القبح قد يطلق على ما لا يلاوم الطبع والحسن على  
ما يلاوم كالتدبير يشار اليه في الصورة الجميلة والقيمة  
وليس هذا محل النزاع فان هذا يختلف باختلاف  
الاعراض والشهوات وفاقا وقد يطلق الحسن على ما  
استحق عليه بالعقوبة على تركه والثواب على فعله

باص

وهذا

وهذا الاستحسان عندنا لا يدرك الا بالشرع اذ الثواب  
والعقاب جائزان ولا يهتدى العقل الى وقوع المجازات  
ويدرك ذلك في بعض الافعال عندهم عقلا وقد  
يطلق القبح والحسن على ما يتعارف قبل الشرع من  
الميل الى الفعل والنفرة عنه والمعتزلة يدعون ان  
ذلك العقل على الفعل ونحن نرى انه مما جعل عليه  
المخلق من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره ثم  
زعمت المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض  
والبراهمة وعندهم ان العقل انما يستحق على الفعل  
لانه على صفة في نفسه لاجلها بحيث على فعله واضرت  
المعتزلة في هذه الصفة فذهب قدماءهم الى انها  
صفة نفسية وذهب متأخروهم الى انها من  
الصفات التابعة للحدوث ثوقا لولا انما ينهى الشرع  
عن الفعل لانه على صفة في نفسه لاجلها يقبح اولانه  
يؤدي الى مستقيم في نفسه وزعموا ان من المستقيمان  
ما يدرك بضرورة العقل ومنها ما يدرك بنظرة ومنها  
ما تنقصر العقول عن ادراكه فلا تدركه لا بضرورة ولا  
بنظر واصل هذه المسئلة اخذ المعتزلة من الفلوسفة  
فانهم قالوا العلم محمود لذاته والجهل مذموم لذاته وسائر  
الافعال عندهم ليست محمودة لذاتها ولا مذمومة  
لذاتها بل لغوارض تعرض بالنسبة اليها فلخذ المعتزلة  
هذا المذهب في العلم والجهل وعدوه الى سائر الافعال  
وعبر بعض الناس عن مذهب القوم بان قال عندهم  
انه يدرك الحسن والقبح عقلا من غير ان يتوقف  
على اخبار مجرب وليس في هذا افصاح على انهم يردوه

الى صفة النفس اوصفة تابعة للحدث او غيره  
ذلك فتقول هذا الحسن والقبح الذي اشتهر به اما ان  
يرجع الى عدم او ثبوت ومحال ان يرجع الحسن والقبح  
معا الى عدم لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض  
ولا يتناقض ثبوتان فلا بد ان يكونا ثبوتيين او احدهما  
ثبوتيا والاخر نفييا وذلك الاثبات اما ان يتعقل بالنظر  
الى الافعال فحسب من عن ان يتوقف على اضافته  
لامر اخر او لا فان العقل لا يقياس الى امرين فهو اما  
معلل او غير معلل وما هو معلل يستدعي ان تقوم علته  
بالمحل الذي ثبت له وذلك يفضي الى قيام معنى بالافعال  
والمعاني لا تثبت لها احكام المعاني وما ليس بمعلل فهو  
واجب وحققه ان يشترك فيه التماثلان سواء قلتم  
يجب في الوجود والعدم او في الوجود دون العدم فلا بد  
من تساوي المثالين فيه ونحن نرى ان العقل استدار او  
العقل فصا صا تماثلان وان هذا العقل لو لم تسبقه  
قمة لكان هو لعينه جناية محرمة ومع تماثلها علمنا  
بان احدهما حسن والاخر قبيح وكذلك الوطر المسبوق  
بالعقد لو قدرنا انه غير مسبوق بالعقد لكان قبيحا  
وان قال الخصم انه امر اضافي لا يتعقل الا بامر اخر  
وذلك الامر الاخر ان كان لازماله فيلزم مثله وان  
كان غير لازم له فيصح ثبوته بدونه وعند ذلك يلزم  
ان لا يدرك بالعقل فان وقوع الجائز لا يدرك بالعقل  
فهذه مباحثته قبل الخوض في الجدل تبين فساد المذهب  
فان قالوا يزيد به انه امر اضافي وهو نسبة الذم والعقاب  
الى

الى الفعل او نسبة المدح والثواب الى العقل قلت ان  
وجب المدح والثواب والذم والعقاب عليه فيجب  
على مثله وان لم يجب فوقع الجائز لا يدرك بالعقل  
فلا بد من شرع وكذلك كل شئ ينسب الى الفعل  
ويضاف اليه فيجوز فيه هذا التقسيم ثم قال لهم  
صاحب الكتابان ما اذ عتيم الضرورة فيه فانتم  
فيه متنازعون ولا يقع النزاع من عدد التواتر في  
الامر الضروري ونحن نزيد على هذا العدد مقرون  
على هذه المنازعة وذكرنا تفصاهم عن ذلك بانهم  
قالوا انما خالفتم في الماخذ كخالفه الكعب في  
مستند العلم بخبر التواتر انه ضروري فيقول هو  
نظري مع اعترافه بانه يفضي الى العلم واجاب عنه  
من وجهين احدهما ان ما اشتهر به من الحسن والقبح  
في الجهل والعلم والصدق والكذب يرجع الى صفة  
نفسية اوصفة تابعة للحدث ونحن ننفي ذلك  
وما ثبتته نحن في ذلك يرجع الى تعلق الامر والبهمة  
وهو من كلام النفس وهم نافوه فالاختلاف في  
اطلاق العبارة مع الاختلاف في نفس المعنى غير نافع  
في هذا المقام الجواب الثاني هو ان ايلوم البرايا من  
غير جرم سابق ولا عوض لاحق حسن لو صدر من  
الله تعالى عندنا لا يحسن بل هو قبيح ليخجل صدره  
منه عندهم وهو مما ادعوا فيه الضرورة وخالفناهم  
في ذلك والجواب الاول اعم واولى ومما ينزهن به على  
هذه القاعدة ان نقول كل من تساوت الافعال  
بالنسبة اليه فلم يقع شئ ولا يحسن في حقه تفرجوا

والباري تعالى قد تساوت الافعال بالنسبة اليه فلم  
يضع شي ولم يحسن في حقه تقرير الاولي ان تقول التحسين  
يستدعي ترجيح الفعل على الترك والقبح يستدعي  
ترجيح الترك على الفعل والتساوي ينافي الترجيح وبيان  
تساوي الافعال بالنسبة اليه هو انه سبحانه يتعالى  
عن النفع والضرر ولو قد رتبا فعلا لا يلحقنا به ضرر ولا  
يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحاث على فعله وتركه  
وجميع الافعال بالنسبة الى الله تعالى كهذا الفعل المفروض  
بالنسبة اليه وايضا فانه لو لم يتساوى في الافعال بالنسبة  
اليه لكان وجودها منه اولي من ان لا يوجد لها  
وذلك يؤدي الى ان يكون كماله بافعاله وهو كامل بذاته  
واوصاف جلاله لا بافعاله فبين انه لا يحسن شي ولا  
يقبح في حقه ومما ناقضوا فيه انهم زعموا ان الكذب  
يبيح سواء عقبه نفع او لا ثم قالوا الام الذي يعقبه  
نفع حسن بخلاف الام الذي لا منفعة فيه فقيل لهم  
لم حسنت الام للنفع ولم تحسنا الكذب لذلك  
والكذب منه ما فيه منفعة عظيمة كما لو قدرنا  
شخصا واقفا على فوهة طريق اجاز به نبي وامته  
واتبعهم ظالم فاستخره عن طريق ذهابهم فالصدق  
سعى في اخفائهم والكذب طريق تخليصهم منه  
فما وجه تقيح هذه الكذبة فلما ورد هذا السؤال  
على بعض متأخريهم قال فان الكذب المشتمل على منفعة  
ترى عليه حسن وطرد ما قالوه في الام في الكذب  
فقيل له الكذب حذر متعلق بالشيء على خلاف ما  
هو عليه وهو من اقسام الكلام وهو من الاسماء  
الراجعة

الراجعة الى الافعال فيلزم ان يجوز ان يفعل كذا  
ناقضا يكون به كما ذابا فان كل شي حين يضع من الباري  
فعله فاذا لم يكن الكذب في الصورة المفروضة قبيحا  
وكان حسنا يبرز فعل الحسن فوقع عليه السؤال وما  
يرد عليهم لزوم تقيح افعال البهائم والصبان فان  
صفة نفس الفعل او التابعة للحدوث لا تختلف باختلاف  
من صدر الفعل منه والازمات فيها كثير ومما ذكرناه  
مقتضى شبهة الخصوم فيما تمسكوا به ان قالوا لو كان  
القبح والحسن من الشرع لما ادرك ذلك من لا يعلم الشرع  
ومعلوم ان البراهمة مع انكارها الشرع تحت وحسنت  
وعلموا حسن شكر المنعم وقبح الكفران ولا يخفى على احد  
من العقلاء لو لم يرد الشرع تحسنا انقاذ الغرقى وحفظ  
الهلكى وتقيح السعى في اهلاكهم من غير جرمة وكل  
ذلك معقول لو لم يرد شرع ولم يستقر سمع ومنكر ذلك  
في حكم المعاند ويكفي حجة على من يخالف اجماع العقلاء  
على مناقضته وهو دليل على مخالفة المعقول وانكار  
ضرورات العقول والحوادث ان تقول اقدم البراهمة  
على التحسين والتقيح لاجته فيه الابدان ان  
ما اعتقدوه في ذلك من قبيل ما علموا ويتقنوه وهذا  
ممنوع بل جهلوا بحمل الخصوم فلا استرواح الى ما  
اعتقدوه في ذلك اليس قد اعتقدوا ذبح البهايم  
وايلاها بالمنافع الاثخا من البشرية وهم في ذلك جهلة  
بالاتفاق فامرهم عندنا في اصل التقيح كما مرهم عند  
الخصوم في تفصيل ما وضع شرقه يكون ما صار اليه  
البراهمة واعتقدوه بناء على نفرة وشهوة ثابتة

قبح

في الحيوات واعتقدوا ان استحقاق الشهوة من قبيل  
استحقاق العقول مع انهم لم يثبت عندهم عزو ذلك الى  
الله تعالى وحكموا بانه فحمة وحنه ثم شيوخ ذلك  
هذه المقدمة عند الخصوم لا يلزم ان تكون يقينية  
فان المعتقدات المشهورة تعتقد فيها ذلك وليس  
القول بها يقينيا بل قد يتزق لانسان من حين صفه  
يتوانر على سمعه من تاديب المودين وتعليم الاستاذ  
حين هذا واكثر عليه وفتح هذا والتخذ يرميه فربخ  
في ذهنه ذلك ولو اهدى تعلم انه نظر مصلي تعارف  
العقلاء كعمل عليه توسلا الى تحصيل منافعهم وسعيا  
في نيل مرادهم فان قالوا فالعقول تحت على تحصيل  
المصالح ونيل المراد فقد اعترفتم بالنسبة قلنا  
لا نسلم ان العقول تحت وانما العقول تهرك وفي  
حيوات الحيوان من شهوة المنافع وكراهة المضار  
ما يستت على تحصيل احدهما والهروب من الآخر ليس  
كل حيوان يهرب من مضرة ويبقى من عدوه للمالك  
له وبالفطنة فانه كان هذا حكم البهيمة مع عدم  
العقل فكيف يجعل من خصائص حكم العقل نعم من  
المصالح ما لا يدرك الا بالعقل فيكون تحريك الشهوة الى  
جهة مشروطا بادراك العقل له ثم المنافع والمضار  
انما لزمت للافعال بحسب العادة وهي حوادث مخلقا  
الرب عقيبها وليس لفعل حكم ان يولد فعلا آخر وقد  
سبق الكلام على ابطال التولد بغير الكلام مدار على  
ان تعلم بفضيلة العقل ان الله تعالى يثبت على هذا  
ويمدح ويلوم على الآخر ويعاقب وفيه وقع النزاع  
ولم

ولم يلزم من هذه الاستحقاقات لم سلم جدلا انه من العقول  
ادراك حصول الثواب والعقاب والمدح والذم من العقل  
بل من الجائز ان يعاقب على ترك تحصيل معرفته ومن  
الجائز ان لا يعاقب فان الباري تعالى لا يتضرر بلحوق  
الضرر بنا ولا ينفع بما يحصل لنا من المصلحة والكفر  
بالتشكر في حقه بيان والمشكور منا قد سلم بالكفر ان  
يعاقب من المنة بذلك والباري تعالى لا يضره كفر كاف  
ولا ينفعه شكر شاكر من اين يلزم مجازات الشاكر بالثواب  
والعقاب بالعقاب فان كان ذلك ما خودا من قياس  
الشاهد على الغائب فاذا كرنا فارقا بقدح في الجمع على  
تقدير تسليم صحة القياس شبهة اخرى لهم  
قالوا اذا قدرنا للعقل غرضا يحصل له بتقدير الصدق  
والكذب على حد سواء فالعقل يرجح جانب الصدق  
على جانب المكذب فلو لا انه على صفة ترجح لما اقتضاه  
العقل مع تساويهما بالنسبة الى الاعراض جلتا ورفها  
والجواب من وجوه الاول ان المكذب الذي لا فائدة  
فيه قبيح عندكم ضرورة وفي الصورة المفروضة لا فائدة  
في الكذب فيكون استدلالكم على ما ادعيت فيه  
الضرورة وبمكثهم الانفصال عن هذا بان يقولوا لا ندعي  
الضرورة الا فيما عرى عن الفائدة من الكذب وهذا  
يفضي الى غرض وحصول الغرض منه بصبره يحتاج  
الى نظر في الحاقه لما قبح ضرورة وقد اورد صاحب  
الكتاب هذه الشهوة في الاستدلال لم على كونه  
ضروريا واجاب عنها بهذا الجواب وهم لا يدعون  
الضرورة في قبح كل كذب وانما يدعون في غير ما يبيد

واما المعيد فيلحق بعين المعيد بمسلك لهم نظري الجواب الثاني  
ان الكاذب متعرض للملامة عرفا وشرعا فكيف يمكن دعوى  
التساوي بينهما واورد صاحب الكتاب هذه الجواب في  
معرض تناقض القول من القوم فان العقل عندهم يوجب  
ذم الكاذب ومدح الصادق فكيف يفرضون التساوي  
في موضع يوجبون الترجيح واخصم انما فرض استواءهما  
في جهة فضاء الحاجة وتحصيل الغرض ونقول لولا ترجيح  
آخر لا من جهة العقل لما كان الاستحسان على احد هما اولى  
من الاخر الا انه يقال له الاستحسان بناء على خوف الملامة  
والانسان يجلبته بكرة توجه اللوم او العقوبة عليه فلم  
يلزم ان يكون للعقل استحسان عليه لصفة فيه وانما يقع  
الخصوم اذا عرى العقل عن جميع جهات الضرر والمنع ورجح  
العقل وهو محل النزاع الجواب الثالث قال صاحب الكتاب  
اذا حكمتم ان العقل يتقاضا الصدق فيلزم خروجه عن حكم  
التكليف فان الملجأ عنكم لا يصح تكليفه بما الجنى اليه وهذا  
الجواب ضعف فانهم يقولون تقاضى العقل ليس فيه اجزاء  
بل حكمه حكم استدعاء الشرع للفعل واقتضاه وعندكم لان  
يكون ذلك اجزاء الجواب الرابع هو انكم انما فهمتم هذا الاستحسان  
بعد ورود الشرع ولما استقر في اذهانكم ذلك وتربيت على ما  
استقر في الشريعة من اللوم على الكذب والمدح على الصدق  
اعتقدتم ذلك من مقتضيات العقول اعترضوا على هذا  
الجواب بان قالوا ان القدر الذي اعتقدناه قد اعتقدته من لم  
تبلغه الشرايع ولم يسند في حكمها في عقله قلت العلة راي في قوم  
يعتقدون اللوم عليه فاستقر ذلك في ذهنه فاعتقد انه من  
مقتضيات العقول وليس من لازم المعارف فيما بيننا جريانه  
في

في حكم الله ووجوب ذمه على الكذب ومدحه على تقيضه  
فان فرضوا المبالغة في التصوير الى ان قدروا انحصار ما  
تبلغه الشريعة ولم يترب بين اقوام يتعارفون ذلك  
فلما لم ان عقله يتقاضا الصدق والحالة هذه  
وليس التحقيق في دفع هذه الشهية الامنع الاستواء في  
حق من عرف الشرع وربي في قوم يتعارفون ومنع الترجيح  
عند فرض عدم هذه المرجحات فانهم ذلك شبهة  
اخرى لهم قالوا لولم يدرك التحسين والتقيض عقلا لما فهم  
هند ورود الشرع فان مخاطبة المكلف بما لا يفهم حقيقة  
لا يجدي به ولا يفيد معنى والجواب ان ادراك حقيقة  
التبع واحسن قبل ورود الشرع لانزاع فيه وانما ثبوت  
بغير الشرع هو المنوع وبيانه ان حقيقة الامر والهي  
وتعلقها بالافعال امر معقول مفهوم قبل الشرع ويجوز  
وروده قبل الشرع ولولم يكن معقولا لما حكم عليه بالجواز  
ولم يلزم من تجويز امر ما ثبوتة وهذا كالسنوات  
فانا نحكم بجوازها قبل ورودها ولا يصح الحكم بالجواز  
الا على مفهوم حقيقة ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل  
وجودها اعتقاد ثبوتها قبل كونها شبهة اخرى لهم  
قالوا العقول يستحسنون انقاذ الفوتى وتخليص الهلكى  
ويستحبون الظلم والعدوان وانكار ذلك مكابرة مع  
ذمهم عن هذه المستندات التي ذكرتموها ولو كان  
ما ذكرتموه من السهم مدركا لما فهمه من ذهل عن المدرك  
والجواب ان ميل الرطباع الى الاحسان ونفرتها عن الاساءة  
والتمذادها بالشكر ونفرتها من تقيضه لانكره ودعواكم

الفرق



ان هذا من استحسان العقول ممنوع ولو سلم لهم ذلك ه  
 تنزلوا فلا يلزم منه ان الله يلوم عليه ويغاقب ويمدح  
 على نقيضه ويثيب وهو محل النزاع وان اخذتم ما تنازعنا  
 فيه مما تعارفه العقلاء فليس يلزم والدليل على عدم  
 اللزوم اننا نتعارف ان ملكا لو راى عبده يتجر بعضهم بعض  
 ويتعدى بعضهم على بعض وهو قادر على منعمهم ولا يمنهم  
 مما فتحه من فجورهم ونقد يرم واعرض عنهم لعد ذلك من  
 اقبح الامور عليه ولم يلزم مثله في حق الله سبحانه فانه  
 يرى العبيد والامان في فساد قد نهى عنه وحذر منه وهو  
 قادر على منعمهم ولا يمنهم مما فتحه عليهم فدل والحالة هذه  
 على ابطال جريان اللزوم الذي ذكروه واعتد صاحب  
 الكتاب عن تقديم الكلام في شهرتهم على غضب  
 الدليل في خلاف ما اشرنا اليه في مجتئنا بان الخصم لما ادعى  
 الضرورة في هذه الامور التي تنازعنا فيها دعت الحاجة  
 الى بيان فساد ما اخذه ثبوتكم بعد ذلك في مجتئنا واشد  
 بان قال القبح والحسن اما ان يرجع الى ذات القبح او الى  
 صفة نفسية او لا الى ذاته ولا الى صفة نفسية والقول  
 بانه يرجع الى ذاته او الى صفة نفسية يلزم منه تساوي المكين  
 في الحسن والقبح وقد قدرنا فسادها والقول بانه يرجع لا الى  
 ذاته ولا الى صفة ذاته فاما ان يرجع الى تعلق الامر والهي  
 او لا يرجع ورجوعه اليه هو المطلوب وعدم رجوعه اليه  
 ينفي اختصاصه به واحتاج ههنا الى مزيد تقرير فيقال  
 هذا الرايد على تعلق الخطاب وليس بصفة نفسية اما ان  
 يكون نغيا او اثباتا والنفي لا يتقابل فيه النقيضات

والاثبات

والاثبات اما ان يختص بما حكم فيه بالقبح او لا يختص  
 وعدم الاختصاص يلزم منه انتفاء الحكم واثبات الاختصاص  
 به يلزم ان يكون صفة وهي نفسية او معنوية ووجه  
 احصران الصفة اما ان تعلق او لا تعلق فغير المعلق صفة  
 نفسية والمعلق صفة معنوية والافعال يستعمل بثبوت  
 احكام المعاني لها والصفة النفسية لا تصح فان افرضنا  
 في هذا الطرف ان لا يرجع الى ذاته ولا الى صفة ذاته  
 وقد يقولون بصفة وراها وهي الصفة التابعة للحدوث  
 ووجه ابطالها هو وجه الابطال في الصفة النفسية  
 وقد سبق ايضا حجة بما يعنى عن اعادته واذا ابطت هذه  
 القاعدة بطل ما استند اليها ويتعلق بها من مسائل  
 هذا الباب وقد اشبعنا القول فيها لمسيح الحاجة اليها  
 والله الموفق للصواب فصل في المقدمة الثانية  
 التي وعد بها في ترجمة كلامه تشمل على الرد على من  
 قال ان العقل يدل على وجوب واجب وهي مندرجة تحت  
 القاعدة التي سبق تقريرها والكلام في هذا الفصل  
 كما ذكر في قسمين احدهما في دعواهم ملقى الوجوب على  
 العبد عقلا والثاني في دعواهم الوجوب على الله تعالى عما  
 يقول الظالمون علوا كبيرا اما القسم الاول فرما يدعون  
 فيه الضرورة والكلام فيه كما سبق في المسئلة السابقة  
 واذ اقالوا بان شكر المنعم واجب عقلا فما خذهم الرجوع  
 الى ما تعارفه العقلاء في ذلك وقد ذكرنا ان ذلك من  
 المقدمات المشهورة لامن المقدمات اليقينية فنقول

بقية

لو اوجب العقل الشكر اما ان يوجبه لفائدة او لالفائدة  
والقول بهما ممتنع فيمتنع القول بالوجوب بيانه هو ان  
الوجوب لالفائدة لو حكم به العقل لاوجب كل عبث عنده  
الخصم لعير فائدة ولان من الافعال قطعاً ما لا يجب ولو  
اوجب لالفائدة لما تميز ما يجب عما لا يجب وان اوجب  
لفائدة فهي اما ان تعود الى المشكور او الى الشاكر وعودها  
الى المشكور محال لانه لا ينتفع ولا يتضرر بل يتعالى عن قبول  
النتع والضروان عادت الفائدة الى الشاكر فهي اما عاجلة  
او لجلة والعاجلة تغب فاجز والاجل معدوم الان فهو  
جائز والعقل لا يهتدي الى وقوع الجائز وانما يدرك العقل  
جوازه ولان النفع الابتدائي غير واجب والمشكور اذا قال  
انت ما صنعتني بشكرك فمن اين يجب ان يشيئه ثم العبد  
اذا ادى ما اوجب عليه فمن اين يستحق اثابة وان كان  
اداء الواجب يستلزم يتوجب ثوابا قبل لكم في ان الباري  
تعالى اذا اتى بالاثابة فعه ادى ما اوجب عليه فيستحق  
عودا عن الثواب وربما بنى بعض الاصحاب هذه المسئلة  
على اصلا من ان الله تعالى هادي كل مهتد فهدايته الى  
الشكر نعمة فلو كانت النعمة توجب شكرا فالهداية الى  
الشكر نعمة فتوجب شكرا وتسلل وهذا مسلك حسن  
وان منغوا ان الهداية من المنعم عدنا الى تقرير ذلك بما  
مضى واعلم بعد ذلك ان كل مسلك يقرر به الخصم  
منه في هذه المسئلة فلك مقابلته بجائز اخر فيكون  
ما ابداه غير معين في طريق العقل والجائز لا يهتدي

العقل

العقل الى وقوعه بدلا من الجائز الذي يقابله قالوا اذا  
خطر ببال العاقل تجوز ان يكون له رب يطلب منه  
شكر نعمته فان شكر اثاره وان كفر عاقبه فالعقل  
معين عليه الشكر طلبا للسلامة والامن وهذا يقابله  
في التجوز العقلي ان يخطر ببال العاقل ان له رباً خلقه  
للترفه والنعيم وانه ملك الخالق ولو اتعب نفسه فيما  
لا ينتفع به مالكة لكان ذلك تصرفا في ملك مالكة  
بغير اذنه فربما عاقبه فيكون ارتقاب العقاب على ترك  
الشكر كما ارتقابه على فعله ولا يترجم احداهما على  
الثاني فلا بد من مرجح قال صاحب الكتاب  
ويتايد ذلك بان الرب تعالى غني عن شكر الشاكر  
متعال عن الاحتياج فانه تعالى يستدعي بالنعيم قبل  
استحقاقها قلت في هذا اللغز تسامح فان قوله قبل  
استحقاقها يوهم ان للنعم وقتا يستحق فيه وانه ياتي  
بها قبله وليس الامر كذلك فانه لا يستحق على الله شيا  
وان اريد ان الارادة اذا خصت شيا بوقت فقد استحق  
وقوعه في ذلك الوقت فلا يتصور ان يوجد الشئ قبل  
وجود الوقت الذي خصت الارادة الفعل به فالاحسن  
في التعبير ان يقال يستدعي بالنعيم ولا استحقاق واكد  
صاحب الكتاب هذا بضرب مثال لبيبي به انه  
لا يجري حكم الغائب على حكم الشاهد فيما يتعلق باستحقاق  
الشكر وذلك ان المشكور شاهد ايرتاح بالشكر فينعيم  
على من شكره واما الباري فالشكر والخشوع بالنسبة  
اليه بيان لانه متعال عن قبول النفع والضرر

والمثال الذي ذكره ان قال لو قد رنا شيئا يسرا يستقيم اهل  
 العرف بالنسبة الى المشكور ذكره في معرض الشكر فلا يستحق  
 الشكر فيه كما لو فرضنا ملكا عظيما اعطى فقيرا كسرة خبز  
 فاخته يطوف في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بذكر  
 نعمة الملك فيجد ذلك ازراء وجميع النعم بالنسبة الى الخزان  
 ملك الله التي لا تقنى ولا تنقصها المطايا وانه نية  
 الكسرة الى الملك فلا يقضى العقل فيه بوجوب الشكر ثم  
**قال** هذا قولكم فيمن خطر له الخطران فما قولكم في الذائل  
 الغافل فلا سبيل الى ان يعلم والوجوب ثابت عليه  
 وهذا الذي ذكره ادعى انه عظيم وقوعه على الخصوم وانا  
 اقول الخصم لا يدعي ان وجوب شكر المنعم من قبيل  
 الضروريات ولا بعد فيمن ذهل عن طرف النظر ان لا يعلم  
 وجوب الشكر وسبيل العلم به النظر وقوله الوجوب  
 ثابت عند الغفلة والذهول فما اراهم يوجبون شيئا على  
 الغافل الناسي فلا ارى هذا الزام واقعا وذكرهم الزام  
 على هذا وهو ان قال لا بد ان يخطر ببال الغافل وهذا ان  
 الخطران ورد عليهم بما تشهد له العادة من ثبوت الغفلة  
 في حق كثير من المتكلمين عن هذه الخواطر ثم قال  
 في هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك والثابت في الله  
 كبر فان كان البارئ تعالى يخلق هذه الخواطر في قلبه  
 ضرورة حتى لا يكون له منها يد فالبارئ عندهم لا يصح  
 ان يخلق الكفر ولا يبارئ المستحقين عندهم ولت  
 كانت هذه الخواطر مكتوبة للعبد فللعبد ان لا يقدم  
 عليها وهو ممكن من ذلك فليصح القول بان لا  
 بد

بد منها على انها اذا كانت كقرا امتنع القول باستحسانها  
 ووجب اجتنابها والاضراب عنها وهي الداعية الى الجألة  
 للنظر وقول صاحب الكتاب هذه الخواطر في ابتداء  
 النظر يشكون لا يريد به ان الشك يجمع النظر فانه  
 سقى منه القول بمضادته له وانما الخواطر بعد اقبل  
 التامل فيها فالشك اذا سبق على النظر قالوا سمعت  
 الله الى كل مدعو ملكا يجتم على قلبه ويقول في نفسه  
 قول لا يسمعه وهذا بهت منهم واثبات كلام لم يسم  
 ذو عقل وادعوا انه مسموع للكلف والكلام  
 على اصولهم عبارة عن الحروف والاصوات المقطعة  
 ففي اثبات كلام خارج عن ذلك نقض اصلهم ثم انهم منقوا  
 توقف الوجوب على ورود رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم واحد ثم التزموا ان يبعث الله الى كل مدعو رسولا  
 وفي دعوة الانبياء عناية عما هذا وانه ثم قال بعد  
 ان بينا ان الله خالق الكتاب العباد فلا يستقيم التمسك  
 بهذه الدلالة فان العقل لا يوجب تكليف ما لا يعقله العبد  
 كما انه لا يوجب التكليف بفعل الجواهر فلولا ورود البت  
 بثبوت التكليف لم يمكن اثباته القسم الثاني في  
 نفي الايجاب على الله تعالى ومستند الخصوم في هذا  
 الباب يؤول الى التحسين والتقيح بالعقل وقد استاصلنا  
 هذا الاصل وابطلناه فلا يعتمد لهم في هذه المسئلة  
 فهذا القسم مندرج تحت القسم الذي سبق عقده ولكن  
 البحث في هذه المسئلة بخصوصها ان يطالب الخصم عن  
 معنى الوجوب ولا يمكن ان يريد به توجه الامر الى الجازم  
 فانه محال ولا يمكن ان يراد به حقوق ضرر على تقدير

ترك ما وجب فانه يتعالى عن قبول الضرر والنفع ولا  
 شك في موافقتهم في نفي الوجوب بكل المعنيين المذكورين  
 وانما يقولون انه واجب بمعنى ان الحكمة الحكيم تتقاضى فعله  
 ولا بد لانه اشتمل على حسن لا يسوغ في الحكمة تركه وقد  
 اطلقنا ان التبع والحسن صفتان للافعال فلم يبق لهم معتم  
 ثم نقول القول بالوجوب يقتضى ترجيح الفعل على الترتك  
 والافعال متساوية بالنسبة اليه على ما سبق بيان ذلك  
 وتقريره وما ذكره من الحكمة المنسوبة اليه فعناه انه  
 عالم بالاشياء واحكامها قادر على انشاؤها واتقانها ولا يخطئ  
 ذلك وفوق المقدور والمعلوم حقيقة وما ادعوا القول  
 بوجوبه انه يجب على الله ثواب الاعمال وقد وعد بان  
 يعقده له بايا ان شاء الله تعالى غير انه ذكر هذه المسئلة  
 نكتة واحدة وذلك ان الاعمال وقعت شكر اللعنة ومن  
 ادعى ما وجب عليه كيف يستوجب عوضا ومرجعهم  
 الرجوع الى ما تعارفه العقلاء فلا سبيل الى انكار السيد  
 اذا امر عبده بفعل ففعل ما اوجب عليه سيده لا يستحق  
 عوضا على السيد في خدمته ومما يوجب ابره الصلوح  
 والاصلاح وسائر الكلام فيه ان شاء الله تعالى  
**فصل في الآلام واللذات** مذهب اهل الحق قاطبة  
 ان الآلام واللذات تقع مقدورة لله غير مقدورة  
 للبشر والمعتزلة قالوا بان الآلام مقدورة بواسطة  
 انواع اسبابها واختلفوا في سبب الآلام فمنهم من قال  
 هو الاعتماد على الغير بضرب او قطع ومال الى ذلك ابن  
 الجبائي في بعض اجوبته ثم رجع عنه واستقر جوابه  
 على ان الاعتماد يولد افتراق الاجزاء وقد يسمى هذا  
 الافتراق

٥١

الافتراق الوها فيقول الاعتماد يولد الوها والوها  
 يولد الالم فاذا خلق الله الالم في جسم بغير افتراق  
 اجزاء ولا اعتماد فذلك ضروري بالاتفاق وهل يجوز  
 ان يخلق الله الما من غير سابقة جرم ولا ثواب  
 لاحق عليه هذا مما خوزه عن وهم يمتنون ذلك  
 وليقع الغرض في ايلام الاطفال والبهائم مع انه لا وزر  
 لهم ولا ذنب مما لثبوتها قالوا الالم على كل تقدير يقع فلا  
 تصور من الثور المتسمى عندهم اهر من بل يصدر من الظلمة  
 المسماة عندهم يزدان فالالم الصادر في حق الصبيات  
 والبهائم هذا مستنده عندهم واما البكرية وهم فرقة  
 ينسبون الى بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ذهبوا  
 الى ان البهائم والاطفال لا يتالم اصلا وذهب طوائف من  
 غلاة الروافض وغيرهم من التناحية الى التناسخ من  
 حيث انهم استبقوا الالم من غير عقوبة ولم يجوزوا  
 قالت المعتزلة من حسن الالم اذا ائبت عليه فخرهم  
 ذلك الى ان البهائم كانت في قوال احسن من هذه فلما  
 احرمت بقلت الى قوال احسن فاذا عوقبت فيه  
 واستوفت جزاء جرمها عادت الى احسن بنية ثم القوا  
 على رتب في الحنة والذنااة والعلو والرفعة ويختلف  
 الرد الى الاحسن بحسب عظم الذلة وكثرة الذنب ومن  
 اصول التناحية ان البهائم مكلفة عالمة مدركة ما  
 هي فيه من العقوبة على الزلات السابقة وصار منهم  
 طائفة الى ان كل جنس من اجناس الحيوانات قد بعث  
 الله لها رسولا الى اتحاد ذلك الجنس وذهب بعضهم الى  
 انه ليس في الموجودات جمادات وان جملة ما يتخيله

الناس جمادات فهي أحياء ذات ارواح معذبة واختلف مذهبهم في ابتداء التكليف فقال بعضهم كلف الله الارواح ابتداء وارتضى الترام المشقات والالام وصار مارون الى انه لم يكلف ابتداء وانما هو فرض الخيرة الى الارواح فالتموا التكليف من تلقاء انفسهم ثم منهم من وفى بالملتزم ومنهم من تعدها وذهب ذاهبون الى انه كلف الارواح في ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه ثم خالف من خالف ووفى من وفى والغلو من التناهي انكروا الحشر والآخرة وقالوا لا مزيد على ثقل الارواح في الاجساد عقابا وثوابا واما المعتزلة فانهم حسوا الالام لا وجه منها ما ذكره الاولون من جريم سبقت ومنها اجتلاب نفع ومنها دفع ضرر فقالوا على هذا الاصل اذا لم الله الاطفال والبهائم فلا يريد من تعويضها على ذلك الالم الواقع بها ثواب في الآخرة ثم قالوا العوض اللوزم على الالم احط رتبة من ثواب التكليف واختلفوا في دوام العوض هل يدوم كما يدوم ثواب التكليف ام لا سيما هل يجوز ان يخلق الله مثل العوض تفضلا فصار بعضهم الى ان ذلك يمنع كما يمنع التفضل بمثل الثواب وصار بعضهم الى ان التفضل بمقدار الاعراض ممكن فمن قال بامتناع التفضل بمثل الاعراض حسن الالم للتعويض ومن قال بجوازه ضم الى التعويض شرطا آخر في تحسين الالم وهو اعتبار غير المؤلم بذلك وتونها جزاء للنفوس عن عرايتهم وذهب عباد الصميري الى ان الالم يحسن بمحض الاعتبار من غير نقد برعوض فهذه اصول المعتزلة

المعتزلة ثم قالوا لا يستدعي في تحسين الالم العلم واليقين بما يحسن به الالم بل يكفي في التحسين الظن والاعتقاد ولذا لا يحسن في عبادات الناس ارتكاب الكلف والمشقات لتوقع منافع زايدة وان كانت عواقبها منطوية عن العباد وعلام الغيوب هو المستأثر بعلمها فصل اما قول المشورية ان الالم ظلم فيح لعينه فهو وان كان يبطل مذهبهم بابطال قاعدة التحسين والتبجيل الا انهم خصوا بابطال على قاعدة العقلا في تعارضهم فان التعارض اثبات بين العقلا في ايلام المسي ومعاقبته وزجر كل جات عن جنابته بما يحذره من المضار اللوزمة بما ينزجر به لا تخلو عنه احد من ارباب الاملاوت والسياسات والنظار في وجوه المصالح والزهم صاحب الكتاب اقدم المريض على شرب مرادوا فانه ستمس في نظر العقلا وان كان فيه الم ويلحق بما الزم الفصد والحجامة فانه من قبيل الداء وهو الم ناخر فبين ان القول بتعميم التبجيل لكل الم لا يصح ثم قال ايضا ليس يحض على الخيرات والمنع من تعاطي الفواحش الموبقات من مطالب العقل عندكم فاذا اقالوا بلى قبل فالملام نوع الم فلم حستموه وهو فيح لعينه والقول بانه لا يلام مسي ولا يثني على محسن لحجانية العقول ثم نقول مطلق الالم ان كان فيمما عندكم فهل تعلمون بضرورة العقل او بنظره ولا يصح ان يكون معلوما بضرورة العقل اذ من لازمه اشتراك العقلا في العلم به ونحن نرى معظم العقلا يستحسنون الالام لتنافع ترمى عليها وان ارعيتوه نظرا فابده ولا يحدون الى ذلك سبيلا والمقدمة التي يذكرها القائلون بالتحسين

والتقيح انما هي من المقتولات المشهورات عند اهل التعارف  
 فاذا لم ينظروا الى تعاقل اهل العرف ولم يبنوا عليها ما خذهم  
 في التقيح فلا يجدون الى تغريب كلامهم سبيلا ولا يوضحون  
 على ما يدعون دليلا والله الموفق واما البكرية فلا معنى  
 لمكالمتهم فانهم محمد والضرورة والبدية حيث قالوا  
 ان البهايم لا يتكلم وكذا لك الاطفال ومن محمد الضرورة  
 فهو من طائفة السوفطانية فمن الناس من يضرب عنهم ومن  
 الناس من يلزمهم التناقض وضرب الامثال وصاحب الكتاب  
 مال الى هذا حيث فرض الضرب البهايم وقلعها وانزعاجها  
 عند وقوع الضرب عليها وكذلك ما يجري على الاطفال عند  
 ضرب المودب والمعلم الى نحو ذلك من الامثلة المضروبة في جنه  
 فصل اما اهل التناسخ فانهم فجموا الالم من غير سابقه  
 جرميه ولم يجسوا لاجل عوض لاحق وقالوا القدرة على  
 التفضل بمثل العوض يمنع من تخسين الالم لاجل العوض وفي  
 ذلك ما يلزم ان يكون الالم الواقع انما يكون من جريمة سابقة  
 فاذا رآوه واقعا بالبهايم حكوا انها كانت لها جناية قبل هذا  
 فنقلت الى هذا القالب وعذبت فيه والمعتزلة مع تصرحهم  
 بالتقيح والتخمين يقولون الالم للعوض جائز كما ان العقلاء  
 يتعارفون فيما بينهم الالم لاجل النفع والكل يتخسين الالم  
 لاجل نفع متوقع مما خالف فيه التناسخية حكم تعاقل العقلاء  
 في التخمين والتقيح والقدرة على مثل العوض من غير ايلام  
 من المستكملت على المعتزلة والكل مربوطون بهذه المقيدة  
 المشهورة والامور المتعارفة لا تجري على قياس مطرد في  
 العقول فلهذا تجب اجمع ثم قسم صاحب الكتاب

عليهم العقول فقال اذا قلتم ان الالم انما يجس لسبق الجناية  
 فيل تحكون بثبوت الالم في امثال الامر او في فعل ما  
 يستحق العقول ام لا فان قالوا الالم فيه كان محالاً  
 فانا نعلم ان جميع مكارم الاخلاق وما يستحق العقلاء  
 ولا يحصل في مستقر العادة الا بمحاولة افعال والتزام  
 مثاق من اخراج مال محبوب وسعي في انفاذها لك وغير  
 ذلك وذلك الالم الذي لزم بهذه الحالة لم يكن مبني على  
 جرم سابق وفي هذا البطل ما اصلوه ثم التكتاف  
 والالتزام حسن وفي الالتزام واعتقاد الوجوب ما لا يتجني  
 من المثاق وذلك لا يتدعي جرماً سابقاً ثم الثواب في  
 عادة العقلاء على الفعل المثاق فالامثلة فيه لا يمن  
 عند القائلين بالتقيح الاثابة عليه حتى منع المعتزلة  
 تكليف المبكره بما اكره عليه وان قالوا انما ورد على  
 الارواح تكليف بما تله لا تكليف بما يشق فيقال لهم اذا ساء  
 نفس المقدمة المشهورة التي اعتمدتموها من تعاقل العقلاء  
 وتعارفهم في ان الثواب على المسئآت لا على نيل اللذات جاز  
 نقضها بناء على تخسين الالم من غير جرم وان انفصلوا عن  
 هذا الالتزام بان قالوا لم يكن على الارواح التزام وانما فوض لهم  
 الحيرة فاخاروا بانفسهم التزام التكليف وخالفوا  
 العقوبة قبل لهم ان كان الالم فيجاء في نفسه فليس لهم التزام  
 فان شرط تخسينه سبق جرميه ولم تسبق فلا سبيل لهم  
 الى اختيارها يقع في العقول ثم قال صاحب الكتاب هذا  
 تعريف من الحق لهم الى التزام الالم من غير جرميه والتعريف  
 للتقيح قبيح ثم نسبهم صاحب الكتاب الى محمد الضرورة  
 في القول بان البهايم تعقل وتعلم الخطاب عن رسولها قال

استحقوا

ويلزم ان يقال انها مفكرة مستدلة قائمة بسبيل الججاج على  
 بعضها بعضا وهم لا يابون شيئا من ذلك ثم قال نستدل  
 على ثبوت الشرايع فيلزم بطلان من جانب موارد الشريعة  
 وهذا يلزم من لم يعترف بجواز بعثة الرسل وراوا ان في  
 العقول ما يغني عنها فان الارواح عنده انما جرميتها المخالفة  
 مستحبات العقول فيتوقف ازالة الشهمة عنهم في جواز  
 جواز بعثة الانبياء على بطلان هذا الاصل ثم تكلم  
 صاحب الكتاب على المعتزلة في الوحوه التي باعتبارها  
 بحسب الالم فيها القول بتعيينه بناء على جرم سابق وابداء  
 لهم صحة الخلاف في هذا القسم والاولى بنا ان نحقق  
 موضع الخلاف هنا فان تجوز الالم عند سابقة جرم لا يمنع  
 نحن قطعا بل تجوز ان يؤلم الله كل من اجرم وتجوز ان لا  
 يؤلمه والشريعة وارادة بذلك فلما منع حسنه اذا ورد  
 وظاهر هذا الكلام يوم باننا ندعي قبحه والمنع من فعله  
 وهذه اقوال بالتبج العقلي ونحن من القائلين ببطلانه  
 فاحمل مطالبهم اذا الا ان دعواهم ان العقول تستحق بمعنى  
 انها تحت عليه وتستدعيه ولهذا اوجبون العقوبة ونحن  
 تجوزها ولا نوجبها الا ان تريد منا قضيتهم على اصولهم فقط  
 واذا اعتمدوا بتعاقل العقلاء في معاقبة من اسي وظلم  
 فنقول ان اردتم استئمان العقلاء معاقبة من اسي وظلم  
 بمعنى انهم لا يعجزونه فلم ان ذلك بحيتهم وان اردتم  
 بذلك ان العقلاء يوجبون عقوبته فهذا اقد يمنع فانه  
 على الاطلاق غير مستحسن عند العقلاء فانهم يستحسنون  
 الصواب والصنع والشريعة وردت بذلك كثيرا وهو من  
 مكارم الاخلاق التي يستحسنون عليها ثم قال صاحب

الكتاب

الكتاب حيث استحسن العقلاء العقوبة على الجرائم انما  
 كان ذلك لان المعاقب يشفي غليله ويدفع عن نفسه  
 ألم الغيظ والحقد ففيه منفعة المعاقب والباري غني  
 عن العباد ولا ينضرو ولا ينتفع فلا معنى لاجراء احكام  
 هي لو اذم الضرر والتفح في حقه وانفصلوا عن هذا  
 الالتزام بان قالوا هو وان كان غنيا غير ان ترك عقوبتهم  
 اعتناء بالعواجش الموبقات والزمهم ان لا يقولوا يقول  
 التوبة فان فيه اهرا فان المذنب يقدم بناء على تحصيل  
 اللذة وله مستدرك بالتوبة والاثابة وهذا تمام  
 الكلام على هذا القسم والقسم الثاني في الالام على  
 التعويض فيقال لهم عمدتكم المقدمة المشهورة بين  
 العقلاء فما بالكم خالفتم تعاقل العقلاء وهو ههنا  
 باطل من وجهين احدهما ان ايلام ضعيف لتعويضه  
 برغيف مستقيم عند العقلاء فكيف يصح ان يؤلم الباري  
 ضعيفا لاجل التعويض مع قدرته على ان يثيبهم بمثل العوض  
 من غير الالم كما يقدر المعطي للفقير على اعطائه الرغيف  
 بدون ايلامه قال بعضهم لا يقدر الباري على التعويض  
 بمثل العوض وهذا انقض قولهم ان القدرة على الشيء  
 صاحبة لمثله واختصاص احد المثلين بجواز الوقوع عن  
 الاخر فيه رفع احكام المماثل ثم يلزمهم ان يقولوا ان  
 لنا ان تؤلم شخصا ونفوضه فان العوض اذا اقتضى  
 تحسين الفعل في حقه فليقتض التحسين في حقا قالوا انما  
 يحسن في حق الباري لعمد رته على التعويض وامتناع طرياق  
 العجز عن ايقاعه ونحن ان قدرنا عليه فاحتمال طرياق  
 العجز عن العوض قايم فيتجمل ايلامه لعوض غير مستحق

الثبوت قبل لهم فتوى العقلاء في النصد والحجامة  
 وشرب الادوية المده انما يباشرون ما يؤلم لرجاء منفعة  
 مضمونة فلم اشترطت تعين العوض المضمونة مما عجزت  
 الاقدام على الألم واما قسم الثالث وهو الايلام لدرء  
 ضرر اعظم منه وهذا مما يتعارفه العقلاء في صور  
 كقطع اليد الاكلة لدفع ضرر فوات الجملة وعين ذلك ولا  
 شك ان من قدر على درء الضرر بدون ايلام لا يستحسن  
 العقلاء منه ايلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على  
 دفع الضرر بدونه وصار في المثال كمن قدر على دفع اذى  
 سبع صار عن صبي بفراره به في طريق وطريق لاوعر  
 فيه فدخل الى طريق كثير الثوب والاذى فانه لا يتحس  
 منه وحيث تعارف العقلاء تحسب الم لدفع ضرر اعظم  
 منه انما كان ذلك حس حيث تعين طريقا لدفعه ولا  
 يقدر على سبيل يندفع به سواء قبا بالكم انتم ذلك  
 في حق الباري ولم يتعين طريق دفع الضرر في الالم  
 بالنسبة اليه وهو قادر على دفع ذلك به وانه وهذا الزام  
 حسن اما من ضم الى العوض اعتبار الغير في مقتضى تحسب  
 الالم فانما فر من هذه التزامات المتقدمة الا انه يرد  
 عليه ان العبد لو علم بانبا صادق ان الغير يعتبر بالذم  
 احد فيسفي ان يحس منه الايلام للتعويض وقد يقدم  
 من له سياسة من الملوك على مظالم لظنهم ان الغير يعتبر  
 بذلك ويصلح وذلك من المستقيم من العقلاء فهذا  
 الامر المضمون لو علم بطريق صحته ايلزم منه تحسب  
 الالم من الظلمة بناء عليه مع قدرة الظالم على التعويض  
 وهذا مما يابونه القول في الصلاح والاصح

القول في الصلاح  
 والاصح

اختلف

اختلف ما اهل البعد ادين والبصريين من المقترلة في  
 هذا الباب مع اتفاقهم على صحة القول بالوجوب على الله  
 تعالى واضطربوا في الذي يجب فذهب معظم البغداديين  
 الى انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في  
 دينهم ودينياهم ولا يجوز في حكمته تبقية وجهه من  
 وجوه الصلاح في العاجل والاجل الا فعله وهذا المذهب  
 اخذوه من قول الفلاسفة ان الموجود في العالم هو اقصى  
 الممكن اذ لو كان في الممكن اعلى منه ولم يفعل لكان بخلا  
 يناقض جود الجواد الحكيم فقالوا هذا الموجود هو النظام  
 الاكمل ولا يجوز اعلى منه ولما جرى البغداديون من المقترلة  
 على هذا الاصل قالوا ان ابتداء الخلق واجب واذا خلق من  
 علم انه يكلفهم فيجب عليه اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة  
 عنهم وقالوا ان كل ما ينال العبد من الامور الضرورية اللوزمة  
 عليهم فهو الاصلح لهم واذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي  
 اخسار لنفسه الفناء ومعاقبته حتم واجب وهو الاصلح  
 في حق الفاسق لانه لو لم يمتنع بالخير الصادق انه يعاقب  
 ولا بد لما بقى وازع عن ارتكاب ما تشبهه النفس من  
 الفواحش ويرغب اليه البشر من الحرام ومن ضرورة  
 الوعيد الوفاء به اذ يقع الخلف في القول بنا منهم على  
 ان الكذب فيح لعينه ونحن ايضا نحمل الخلف في القول  
 الازلي اذ تحقق كونه حذرا عن الشيء الا انه لانم تحقق الخبز  
 في ثبوت العقوبة للعصاة وانما يثبت القطع عنده بثبوت  
 الخبز في عقوبة الكفار اذ اتواهم الله على الكفر والفلاسفة  
 وان يتخلوا انه لا يمكن فرق هذا النظام لئلا يكون بخلا  
 في جود الجواد التزموا قدم العالم لان فوات الفعل مع



الامكان ينافي الجود وخالف المعتزلة هذا القياس واعترفوا  
 بالحدوث فمن لازم قولهم ان اقتصاص العالم بزم يجوز ان  
 يكون قبله متعين في العقل بحيث لا يجوز في الحكمة وجوده  
 قبل ذلك واما البصريون فتنهوا لهذه القابلة فقالوا ابتداء  
 اخلق من الله غير واجب ولا كمال العقول واجب نعم ان الخلق  
 كلف الله العباد فوجب اقدارهم والكمال عقولهم لئلا يكون تكليف  
 ما لا يطاق وهو مستقيم وانفق الفريقان على وجوب الإثابة  
 على الاعمال التي هي طاعة وعلى وجوب التعويض على الالام  
 التي لم تقع عقوبة ضرورة تخمين الالم منه اما البغداديون  
 فقد انكروا مع الفلاسفة ثبوت الامكان العقلي بان الله  
 قادر على خلق امثال ما خلق من الخير وانواع اللطف والقول  
 بان الواقع غاية الممكن خلوف ما حكم به العقل من الامكان  
 فانه لا يقف في التجويز وكيف يمكن الحكم على الواقع بالامكان  
 ومثله في العقل مستحيل وفي القول بافتراق المثليين فيما يجب  
 ويجوز ولا يستحيل دفع التماثل وقصر القدرة وعجز الاله عن  
 خلق ما هو قادر على مثله وذلك واضح في الدهوى ومنكر من  
 القول بتر الزمهم صاحب الكتاب ان يجب بمقتضى العقول  
 علينا ان نفعل الاصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا فان الوجوب الذي  
 ذكرتموه انما اعتمدتم فيه مستقيجات العقول ومقتضياتها  
 وما خذتم في تلك المقدمة المشهورة بين العباد فكيف يخالف  
 الاصل الذي منه اخذت القاعدة في احكام الاله فرعه واذ  
 وافقتم على ان العبد لا يجب عليه في حق نفسه ولا في حق غيره  
 اقتصاص الصلوح الممكن فكيف توجبون في حق الباري واعتدروا  
 بان العبد لو كلف ذلك تصدير مكدورا متعبوا بمحمودا في  
 طلب بقية المراسد والباري يقدر على اقصى الصلوح

من

من غير ان تكاله مشقة واجاب عن هذا الاعتذار بانه لو  
 كان التقب والنصب فاصلا في اقصى الصلوح لكان  
 فاصلا في اصل الصلوح واذ كان الثواب يجب المشقة  
 فما يصح ثبوت الثواب ويزيد الثواب بزيادة كيف يصح  
 ان يجعل سببا في نفي التكليف المستدعي للثواب واذ كان  
 ما يتاله من المشقة مغورا عندهم بما يتاله من الثواب فما  
 يتاله من الكد والاجهد مغورا بما يتاله من زيادة الدرجات  
 وعظم المنزلة في الآخرة سد الزمهم وجوب النوافل فانها لا يد  
 من استمالها على صلوح ضرورة الحث عليها والنذب اليها  
 ومع ذلك لم يجب واذ اجوزتم في افعال العباد ما يشتمل على  
 الصلوح وهو غير واجب فقولوا في افعال الباري ما يشتمل  
 على الصلوح وهو غير واجب فان راعوا فصلا بين الغائب  
 والشاهد بما يلزم منه المشقة على العبد فقد سبق الجواب  
 عنه وان قالوا علم الله انه لو اوجب على العبد ذلك لما  
 امثلوا وطفوا وفسدوا فاجبوا ان من علم الله انه  
 لا يصلح ولا يمثله بل يعجز ويكفر لحسن تكليفه لما في التكليف  
 من الصلوح على تقدير الامتثال وان كان لا يصلح ذلك  
 في حق المكلف الذي علم انه لا يؤمن ولا يطيع فلم يكن  
 الرجوع الى الذي استقر في العلم عذرا على هذا المنهج ومما  
 يلزمونه على ذلك ان الله اذا علم ان العبد لا يؤمنون  
 فالصلوح لهم ان لا يكلفهم وان كلفهم فالاصح ان يعفو  
 عنهم فان تحتم العقوبة والتخليد في النار خسارة كل خير  
 وعذاب دائم في مقابلة معصية وقعت في زمن واحد  
 غير جار على مسلك العقلاء المشهور عندهم فيما يقيمونه  
 ويحسنونه والقول بان التخليد في النار اصح من العفو



والتجاوز عنهم بمحاكاة الضرورة ومكابرة البديهة ثم  
نقول حرمان من امانته الله من الاطفال مصلحة التكليف  
وما يقاله المكلف من الثواب الجزيل والدرجات العلى في  
دار الكرامة هل هو اصل لهم او تبليغهم الى ذلك اصلح فان  
قالوا علم الله انهم لو عاشوا كفروا فلم يوصلهم الى البلوغ  
قبل لهم فقد علم ان الكفار اذا بلغوا وكلفوا تجروا وطغوا  
وكفروا وهم يقنعون به ودرجته الصبي فهلا ما لهم  
قبل البلوغ فهو اصل لهم فبين ان احكام ذى الجلال لا توزن  
بميزان الاعتزال ومما الزعم ابطال نعم الباري على عبده  
فانهم قد اوجوا عليه الخلق وكمال العقول والاقدار ومن  
ورى ما وجب عليه لم يستحق الشكر وهم قد اوجوا الشكر  
على النعمة وان لم يتناف القول بالوجوب واداء الواجب مع  
شكر من ادى له الواجب فينبغي ان يجب على العبيد شكر  
الثواب الواجب على الله تعالى والعوض الثابت عندهم في  
مقابلة الايادى الذي لم تسفه جريمة واذا استنعوا من ايجاب شكر  
هذا فليستغفروا ايضا من ايجاب الشكر على النعمة فان الماخذ فيه واحد  
وان قالوا للثواب عوض وليس على العوض عوض قبل لهم فالثبات  
عوض عن النعمة ايضا فلا يستحق ثوابا على الشكر وان قالوا  
الشكر لا ينتفع به المشكور تعالى فلم يكن عوضا قبل جميع ما يصلح  
العباد لا ينتفع به الرب تعالى فلا يجب عليه شئ ولم يبق لهم الا  
التمسك بلطف العوض فقال لهم ما دليكم على انه لا عوض  
للعوض فان رجعوا الى تعاقل العقلاء في الشاهد فقد تراهم  
يتعاطون تعويض العوض وان رجعوا الى انهم ينتفعون بالتعويض  
فليكن ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى لا يوجبوا  
التعويض ثم ما ذكره يفضى الى خرق اجماع الامة فان فيه  
ابطال

ابطال تفضل الباري على عبده وان كل ما فعله بهم من  
النعم الجزيلة واجب عليه ومن انكر ان الله ليس له  
افضال على عبده فقد خرق اجماع الامة وشق العصا  
ثم نقول لاحصر للمهلكات ولا نهاية للمقدورات فما القدر  
الذى تضبطونه في وجوب رعاية الاصلح فان قالوا القدر  
الذى علم الله تعالى الزيادة عليه تظنى وتلهى قلنا قد  
ابطلنا التمسك بما وقع في العلوم مرارا فانه لو كان مانعا  
من فعل الزيادة يمنع من فعل اصل التكليف فيمن علم انه  
اذا كلف كذا وفجر ولا مخلص من ذلك قال صاحب الكتاب  
والقول بان الله يجب عليه جميع ما ذكره يفضى الى نفي  
الخبرة في افعاله وليس وجوب الحكمة مما يفضى عندهم  
ببقي الاختيار فان من الحكمة ان تختار ما فيه الخبرة لعبده  
وقد تم الكلام على البغداديين واما البصريون وان منغناهم  
التحسين والتبجح كما منع اخوانهم فقد استاصلنا قاعدتهم  
وبطل كل ما يبنون عليه وان نازلناهم منازلة المجادل المسامح  
قلنا لهم قد قلتم انه يجب على الله تعالى الاقدار والكمال  
العقل عند التكليف واوجبتم الثواب والعوض فما الفضل  
بينكم وبين البغداديين فيما اوجبوه فان قالوا اوجبنا  
الصلاح في الدين ولم نوجب الصلاح في الدنيا قلنا الكل  
رعاية مصلحة المكلف وبطل لذاته قليلها وكثيرها سواء  
بالنسبة الى رعاية مصلحة فان كان الصلاح بما هو صلاح  
واجب فليجب الكل وان قالوا الصلاح الاخرى اعظم فليجب  
ولا يلزم من ايجاب اعلى الامرين في الصلاح ايجاب ادناها  
فتقول فارجوا كمال عقله قبل التكليف واوجبوا التكليف  
لانه يفضى الى صلاحه في الاخرى ونحن نعلم ان من العبيد

من لم يوصله الى البلوغ ومنهم من اوصله الى البلوغ ولم يعطه  
عقلا يفهم به الخطاب فان رجعوا الى انهم في المعلوم لو اوصلهم  
واكمل عقولهم وكلفهم لما امتثلوا فيلزم ان لا يكلف الكفار لانه  
علم انهم لا يؤمنون وقد الزمهم صاحب الكتاب انما في الشاهد  
نرى ان من ملك بجر لا يندف ومما راد منه عطشان لاه وهو  
موصوف بلجود والكرم والقليل يرويه فلا يحسن منه منه  
وجمع نعم الله تعالى الواقعة بالنسبة الى مقدر راته التي لا تنهاه  
دون نسبة النقطة من الماء التي تؤخذ من البحر وقد منع الله  
عبده اشياء من الملاذ وهذا الالزام ههنا لا يصح تقريره  
في عين ما نحن فيه فان الاصلح في الدنيا عند البصريين لا يجب وكذا  
جميع الملاذ الدنيوية مستحضة الا بالاضافة الى نعم الله تعالى  
يلزم نفي الوجوب لا اثبات الوجوب غير انه اذا كان المعتمد الرجوع  
الى ما يحسن ويقبح في الشاهد فقد حسن من الباري من الامور  
ما لا يحسن من العبيد فبطلت القايمة وقد اوجى الى ذلك بان  
قال وهذا يلزم المعتزلة اذ فتحوا بالعقل وحسنوا فبين انه وارد  
على اصل القول بالتحسين والتقيح وهذا لا يختص بالرد على البصريين  
بل يعم الفريقين ولهذا قال في الكلام الذي اوردته بعد ذلك  
ومما يخص به البصريين وان الزمونا القول بالتحسين والتقيح نظرا  
الى تعاقل العقلاء شاهدا وانهم يعجبون المنع من ذلك نقصناه  
بتخليد اهل النار فيها فان في العرف يحسن العفو عن من اساء  
وظلم مع تعرض من يعفوا لام الغيظ عند ترك الانتقام وحصول  
الراحة بالتسفي فابال العصاة يحلده في النار وهو ارحم الراحمين  
وقد قال للبصريين اذا علم الرب تعالى ان عبدا اذا كلفه كفر وظنى  
واذا اخرمه قبل البلوغ بما فالتكليف عنكم انما يحسن لتعريض  
المكلف لئيل الثواب واي صلاح له في الدين والتكليف مع

العلم

العلم بانه لا يفضى به التكليف الا الى التقاوة وقد سبق  
تقرير الزامهم ما على الله ان لا يصلح كيف الله لا يستقيم القول  
بانه اراد صلاحه وضرب لذلك مثلا لابي يريده صلاح ولده  
وقد سبق علمه انه اذا امدح بالمال وبسط يده سغه وسعى  
في طريق الفساد واذا اقتر عليه صلح ويمتنع ان يمهده باسياب  
النعمة ويقول انا اريد صلاحه مع علمه انه يفسد بهذا الطريق  
وذكر عنهم اعتذارا عن ذلك بان الاب لا يحسن منه ذلك لانه  
لا يحيط علما بمبلغ تعويضه له من الخير لو رشد والبارى عالم  
بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن وهذا هو  
فان العلم بمبلغ ما لا يحصل لا يحسن ان يكون المكلف ساعيا  
في حصوله فكيف يريده لاجله والزمهم ان النبي ملزم لعدا  
من علم الله انه لا يؤمن مع ان النبي قد قام به الذهول عن  
مبلغ الثواب المتوقع ثم يلزم عليه انه يحسن من لم يبلغ مبلغ  
التكليف وعلم انه لو بلغه لكفران ليا الله في ابلاغه ذلك  
حتى يكفر ويكون ذلك طلبا لصلاح نفسه وتبين بهذا الالزام  
ان الباري على اصولهم لم يرد الصلاح ولم يرد الفساد وفي ذلك  
ابطال القدرة على اصليهم بالكلية فلم يكن معذرا الواحد منهما  
ومما الزم البصريون ان الرب تعالى قادر على مثل الثواب الذي  
تعرض المكلف له فلا غرض لتعريضه للتقاوة مع امكان  
تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر فالو اما  
يناله العبد بفعله الذي مما يناله من التفضل وهذا استنكاف  
من العبيد عن قبول من الله في افضاله وذلك هو حس وقد  
اعترف البصريون ان الرب تعالى متفضل بابتداء التكليف  
وهو الذي انبئى عليه الثواب وفي العادة ان الذي يجزله  
الملك العطا ويفضل عليه باجل النعماء افضل واقرب

من الذي يتاجر به ويوفيه قدره وقد استنكفوا عن قبول منه  
الله تعالى وادعوا ان من سبقت له الثاوة المراد اصلاحه  
وكل ذلك خلاف المعقول والله يحكم **فصل اللطف عند المعتزلة**  
عبارة عن فعل يعلم الله ان العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ثم  
ذكر في انشاء الفصل انه قد يطلق اللطف مضافا الى الكفر فيسمى  
ما يقع الكفر عنده لظفا في الكفر وقال في صير هذا الكتاب  
ان ظن بعض الاصحاب ان اللطف عندهم مخصوص بالخير فقد  
اخطا فالذي ذكره ههنا هو اللطف الواجب اذا ولا يتخصص  
بجنس مخصوص فرب شئ يكون لظفا في حق زبده وليس بلطف  
في حق غيره وليس يعنون بقولهم انه يؤمن عنده انه يستلزم  
الايمان والطاعة ولا به حتى يكون ملجأ الى الفعل فان ذلك ينافي  
التكليف عندهم وانما يراد بذلك ان انواع الرفق بالعبد مجرى  
العادة ترعبه وتحرك دواعيه وتوجب اليه الطاعة ورب شخص  
ليس في خلقه ان ياتي على هذه الصورة ويأتي بالغلظة والشدة  
والتبشيع بالقول عليه بما هو فاعله فيكلف عنه قد الك الرفق  
في احد الشخصين لطف وهذه الشدة في حق الآخر لظف والاعانة  
بالرفق وتخريك الاعية بسمى لظفا حتى ان المضل الغاوى اذا لطف  
بشخص ورفق به حتى قبل منه الكفر يسمى لظفا في الكفر غير ان  
اللطف الواجب على الله تعالى عندهم في حق العبد هو الاعانة  
على الطاعة ثم قالوا يجب على الله تعالى اقصى اللطف والتمنوا  
على مذاق هذا الكلام ان الله لا يقدر على خلق لطف  
يؤمن عنده الكافر وهذا تعجز الاله عن تحريك دواعي  
الكفرة الى الخير وقد قال تعالى ولو شئنا لآتنا كل نفس  
هداهما وقال ولو شأنا لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو  
شأنا لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شأنا لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو  
شأنا لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شأنا لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو

العزير

العزير عليه فيتعالي الله عن قول الزايعين علوا كبيرا اما اهل  
الحق فاللطف عندهم خلق القدرة على الطاعة وهو الذي  
ذكرناه عنهم في معنى التوفيق ثم قال للمعتزلة لم اوجبت اللطف  
في الدين وهلاك قلم ان عدم الرفق وانتفاء الاعانة اشد في  
المحنة وابلغ في المشقة والك في استدعاء الثواب فينال به  
الثواب الاجزل والدرجات العلى وقد اعتذروا عن هذا اوقا لولا  
المقصود ان يؤمنوا والسفير قبيح واجاب ان من علم انه لا  
يؤمن لا يتصور ان يكون ايمانه مقصودا واي صلاح لتقرض  
من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة بل الاصل احترامه قبل بلوغه  
واستجماعه لشرائط التكليف وقد سبق تقرير هذا الحرف  
والله اعلم **كتاب النبوات** قد مره يذكّر تراجم ابواب هذا  
الكتاب وهو حسن ونحن نتكلم على فصوله **فصل** تحدث  
البراهمة جواز بعثة الرسل ومعظم العقلاء القائلين بثبوت  
الصانع يعترفون بالجواز ولا يد من البحث عن حقيقة النبوة  
والرسالة فمن لم يحيط بحموى الشئ لا يمكنه الحكم عليه بالجواز  
والاستحالة الا ان يكون ماعلمه من المجازات متوقفا وجوده  
عليه فيدرك بذلك وجوبه ولزوم ثبوتها ولفظ النبوة في  
اصل اللسان مأخوذ من الانبياء وهو المخر عن الله تعالى في  
اطلاعه اصل الاصول وقيل هو من الارتفاع فيقال بنا اي  
ارتفع والارتفاع عن طور البشر باختصاصه بالخطا فقط  
لا بصفة تقوم به فهو مساو للبشر في صفات البشرية مختص  
بالوحي انما انا بشر مثلكم يوحي الي و زعم بعض الناس ان  
النبى مختص بصفة وهذا مذهب الفلاسفة فانهم يرو  
ان التزكية والتخلية صفات في مرات النفس الى ان تهيا  
لما لم يتهيا له لا ذراكه غيره واما الرسالة فهي اختصاص

النبي مخاطب التبليغ والفرق بين النبوة والرسالة ان النبي  
 مخاطب ويوحى اليه غير مختص بامر له يتبليغ ما وحي اليه  
 الى غيره والرسول ما مور بذلك والوحي القا الشيء بسرعة  
 وقد يكون ذلك في المنام عير ان الجن الذي التقى اليه ذلك لا  
 يقوم به عرض النوم لمضادته الفهم والعلم وقد يكون ذلك في  
 اليقظة بمخاطبة الملك وزعمت الفلاسفة ان الصورة  
 التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج وانما هو من افعال  
 الخيال والذي يراه في المنام واحد منا اشخاص تحذره وتخاطبه  
 لا وجود لتلك الاشخاص من خارج وانما هو شيء متخيل فيحدث  
 للنبي في اليقظة بالحدث الواحد منا في النوم على اصلهم فاذا  
 فهمت ذلك فالقوم في جواز شخص يراه النبي ولا يراه الاستحالة  
 فيه بعد القول بثبوت الصانع المختار وقد استقر عندنا ان  
 الادراك يجوز ان يخلق لبعض الناس دون بعض فيما بين ايديهم  
 عير ان العادة على خلاف ذلك وخرق العادة ممكن لا امتناع  
 فيه والخصم بعد فهم ما يزيد من الرسالة اما ان يمنع كل ما  
 المرسل يبلغ فقد سبق الكلام على بيانه واما ان يمنع تعلقه  
 بالعبيد حكم الامر والنهي ان يتعلق بالماور والمهني ولا استحالة  
 في تعلقه بالعبيد اذ هم فاهمون للمخاطب اهل له ولولا ذلك لم  
 يصح ان يكونوا مامورين من جهة واحد منهم وان منع صحة علمنا  
 به فالباري تعالى القادر على خلق العلوم يصح منه ايصال ذلك  
 اليها ولا تنحصر عليه الطريق في جهة ايصاله الى افهامنا  
 فلم يبق لمنع ابتعاث الرسل وجه وان اخذ الخصم منع ذلك  
 مما هذى به من قواعد التحسين والتفصيل العقلي فقد سبق القول  
 في ابطاله فلم يبق له متعلق ونحن الا ان نذكر سببهم التي اوردها  
 صاحب الكتاب ونسبها بالكلام فما ذكره عنهم ان قالوا

لو قدرنا ورود نبى فاما ان يكون ما جاء به مدركا بقضية  
 العقول او لا يكون مدركا فان كان مما جاء به مما يتوصل اليه  
 بالعقول فلا فائدة في تحيئه اذ العقول مغنية عنه فيكون  
 الابتعاث سفها وعبثا كل عند الحكيم وان كان الذي جاء  
 به لا يدرك بقضية العقول فلا يتلقى بالقول وانما المقبول  
 ما ترشد اليه العقول والجواب عن هذه الشبهة من  
 وجوه الاول ان هذا التقسيم وان كان حاصرا عير ان الدليل  
 على ابطال كل واحد من القسمين غير مسند ولا صحيح اما  
 القسم الاول وهو ان ما يتوصل اليه بقضية العقول لا  
 فائدة فيه في الابتعاث فيه وما لا فائدة فيه عبث كل عند  
 الحكيم ففيه الامران ممنوعان احدهما قوله لا فائدة فيه  
 وهذا مما تنازع فيه ونقول في الابتعاث لتحقيق ما ترشد اليه  
 العقول كبر فائدة وبيانه ان العقول لا ترشد الى كل المعلوما  
 بضرورة اجها وانما ترشد بطريق النظر والناس يتخبطون  
 في النظر فمنهم من يدل عن الطريق ومنهم من يمشى على النهج  
 المستقيم فاذا كان فضل من عند الله من يرشد الضال وهو  
 معصوم فيقطع آثار الشبهة وينزل كل ضلالة وقد تكون  
 فيه فائدة اخرى من البحث على مستحقات العقول عندكم  
 وقد نرى ارباب المواظ اذا وعظوا ونصوا حدث في قلوب  
 السامعين دقة وذرفت عيونهم وانبعث دواعيهم الى الخير  
 فهذا ايضا من الفوائد ولو اطال الانسان نفسه لوجد من  
 هذا القبيل كثيرا والامر الثاني من هذا القسم مما تنازع فيه  
 قولهم ان ما لا فائدة فيه عبث وسفه يحمل عند من نصب الحكيم  
 فلا نسلم ذلك فان العبث المستحيل على الحكيم هو ما يقع مع

الذهول والخفة من غير قصد واما ما يقع على وفق العلوم  
وان عرى عن صلاح العبد فلا نسلم امتناعه عنه وليس  
لهم في تقرير ذلك سوى قضية التحسين والتبجح وقد بطلناه  
اما الكلام على القسم الثاني وهو ان ما لا يدرك بقضية العقول  
غير مقبول فمنوع فان ما لا يدرك بالعقل وحده ومنه ما يقف  
عن ادراكه فلا يمتنع ان يرد به الشرع وتارة يكون العقول مجوزة  
له شأكة في وقوعه فيتلقى من جهة الشرع العلم بوقوع  
الجازز وتارة لا يدرك بالعقل جوازه ولا حالته فيرشد الشرع  
الى جوازه اولى وقوعه ويلزم من الوقوع الجواز واذا كان واحد  
من القسمين لم يصح دليل على بطلانه فلم تنتظم شبهتهم ولم  
يصح على حد السبب بطلان احتجاجهم وقد اشار صاحب الكتاب  
في الكلام عليهم بعد التنزل على مساعدتهم في تحسين العقل  
وتبجيحه انه لا يمتنع تأكيد ادلة العقول وهذا نزاع في قولهم  
لا فائدة في البعثة وقولهم العقول اذا عنت عنه بطلت الفائدة  
في البعثة قال لهم فاذا اجاز ان ينصب في ادلة العقول دليلان  
احدهما معنى عن الثاني فما المانع من دليلين احدهما عقلي والاخر  
سمعي فيما يصح اخذه من العقل والسمع ثم يقال لهم اتعلمون  
انتفاء الفائدة ام تستريبون فيه فان زعمتم العلم بانتفائها  
قبل لكم اتعلمون ذلك ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى  
الضرورة ولا نظريو صلتم الى العلم بانتفاء الفائدة فعند  
ذلك نقول من الجاز ان يكون في معلوم الله تعالى فائدة لم  
تطلعوا عليها في حقيقة البعثة ويكون من اللطاف ان تنبت  
الدواعي على الاستدراك للحكام العقلية عند البعثة ولا سبيل  
الى العلم بانتفاء ذلك ثم نازعهم صاحب الكتاب في القسم

الثاني

٥

الثاني وهو ان ما لا يدرك بالعقول باطل قال وهم تنكرون  
على من يزعم ان ذلك يجري مجرى ما لو تقدم دليل الطبيب  
يطلب منه دواء يشفيه فانه يعلم جواز ذلك منه ولا يميز  
له ما يعقبه الشفاء مما لا يعقبه فيستفيه بقينه منه كذلك  
الشيء يعلم العاقل تجوز اشياء من التكليف ويشك في وقوع  
شيء منها فيتعين باثبات هذا الصادق ثم قال لهم لم زعمتم ان  
العقول تغني عن انبعاث الرسل فها جوزتم الانبعاث لتبين  
الاعذية والادوية وتميزها من السموم القاتلة والانبئة  
المضرة واعتداهم عن هذا الالزام بان طول التجارب يرشد  
الى ذلك غير صحيح فان التجارب الى استقرارها تنفض الى المعاطب  
واقترام المضار والبيان اولى واسلم من تعريض بعض من يجرب  
الى الهلكة وهذا الذي ذكره من المجوزات العقلية فانه يجوز  
ان يبحث الله النبي لبيان المنافع والمضار الدنيوية ويجوز ان  
يبعث لبيان الاحكام التكليفية وهي من المجوزات العقلية  
ويجوز ان يبحث لبيان ما يقع في احوال القيامة واما اعد للمصدقين  
من النعم وكل ذلك مما لا يعلم بضرورة ولا نظر ثم صلاح الخلق  
على اقسام قد يكون من باب ما تميل اليه العقول كالضروريات  
والحاجيات وقد يكون من باب الاستصلاح الذي لا ينضب  
فذلك الى قاطر البرية ومن يعلم ما في ضمن الاحكام التكليفية فهذا  
تمام الكلام على هذه الشبهة شبهة اخرى قالوا  
في الشرايع ما لا يليق بالحكيم من الامور المستفحة عقلا وهو ذبح  
البهائم البرية عن اقتحام جرائم واوزار والجواب عن هذه الشبهة من  
الوجه الذي سبق في ابطال اصل التحسين والتبجح ثم المنازعة

في كون الام فيما عينه وقد الزمهم صاحب الكتاب الام الله  
 تعالى الاطفال والبهائم فاذا جاز منه فعله جاز منه الامر به  
 اذ صحة فعله منه تستلزم حسنه فلا يكون عندهم قبيحا لا يصح  
 صدوره من الحكيم ومما تشاغلوا به من هذا القبيل ان قالوا في  
 الشرع الاحتيا في الركوع ووضع الجبهة على الارض في السجود  
 والهرولة والسعي وغير ذلك وهذا مما لا يستحق ان يجاب عنه  
 فانهم في تعظيم ملوكهم يتعارفون الاحتيا في الخدمة وتمييز الوجوه  
 على الارض تواضعا للملوك فكيف يستفكرون مثل ذلك في التقيد  
 لرب السموات والارض ثم الزمهم صاحب الكتاب ان الله يضطر  
 بعض الخلق الى فعل هذه الفعال واذا جاز ان يكون ذلك منه  
 حناصع الامر به وان زعموا انه اذا فعله ففيه حكمة خفية فان  
 قالوا وما دليل الامر به من جهة ليلزم استماله على حكمة خفية فتقول  
 المعجزات الدالة على صدق الانبياء يلزم منه صحة ما احتروا به من  
 تعلق او امر الله تعالى بما فيها ذكرناه فلم يبق لهم الا الاعتراض على  
 وجه دلالة المعجزة وسير الاعتراضهم في انشاء الكلام **فصل**

القول في المعجزات

ذكر ابتدا ان المعجزة لفظ يطلق على الآية الدالة على صدق النبي  
 واطلاق لفظ المعجزة عليها فيه توسع من وجهين احدهما ان  
 اللفظ يشعر بحقيقة العجز ولا يصح بثبوت العجز لانه ان كانت  
 الآفة ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح العجز عما ليس بمقدور  
 وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا بتقارن العجز عنه  
 والمعارضة متعينة فلا يصح بثبوت عجز متعلق بها فالوجهان يقال  
 اللفظ مستعار واريدهما العجز انتفاء القدرة كما يراد بالجهل انتفاء

العلم

العلم والكلام الاول لانزاع فيه فان ما ليس من جنس  
 المقدور لا يصح ان يكون معجزة عنه اما الكلام الثاني فيها  
 هو من جنس المقدور انه ليس بمعجزة عنه لان العجز يتقارن  
 وقد تقدم في كتاب القدر النزاع في ذلك وان بعض اصحابنا  
 يقول ان العجز يتقدم على المعجزة عنه والوجه الثاني في  
 التوسع ان لفظ العجز يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو  
 فاعل العجز فيسمى ما يفعل العجز عنه معجزة وهذا توسع  
 لا محالة ثم قال اعلموا ان المعجزة لها اوصاف تتعين الاحاطة  
 بها ويريد بها شرائط كونها معجزة فيها ان المعجزة فعل الله  
 تعالى فلا يصح ان تكون المعجزة صفة قد يمتد اذ لا اختصاص  
 للصفة القديمة ببعض المتحدن دون بعض ثم ذكر في هذا  
 الفصل ما يشكك في اشتراط كون المعجزة فعل الله تعالى  
 سؤاليين احدهما انه يجوز ان يكون للشيء على الماء والتحاق  
 في جو السماء من المعجزات لو وقع التحدي به وان وقع مقدورا  
 للعباد وكان من افعالهم واجاب عنه بان من قال ان فعل  
 العبد مخلوق لله تعالى وهم اصحابنا فيصح منهم ان يقولوا  
 الحركات المقدورة معجزة من حيث فعلها الباري لان حيث  
 كونها مكتسبة وكذلك القدرة فيكون المعجز على هذا امرين ومال  
 الى ان القدرة على ذلك معجزة وهذا يرد عليه ان يقال اذا  
 وقع التحدي بنفس الحركات الخارقة للعادة فلا يمكن ان يكون  
 القدرة وان كانت فعلا خارقا للعادة معجزة لان شرط ثبوت  
 كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه اية فلا يكون القدرة  
 معجزة الا ان يتحدى بها النبي فاعلم ذلك السؤال الثاني اذا قال  
 التحدي المدعي للنبوته ابي ان لا يقوم احد في هذه الاقليم

صفة  
 مدة ضربها فلا شك في كونها معجزة وان لم تكن فعلا ومن  
 هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن فعل او ما يقوم مقام الفعل  
 واجاب صاحب الكتاب عن ذلك بان القعود المستمر على خلاف  
 الاعتقاد معجزة واراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ الكلام  
 في قوله او ما يقوم مقام الفعل وهذا غير مستقيم من وجهين  
 احدهما ان التحدى في صورة الغرض لم يقع باستمرار القعود  
 وانما وقع بانتفاء القيام والثاني انه ان استقام له التمثل ههنا  
 بما يقول فيما لو تحدى بي بان يعدم الله تعالى هذا الجبل  
 العظيم فلا يتم له في هذا شئ الا ان يقول ان القدرة الازلية  
 تؤثر في العدم وان العدم ليس يقطع الاعراض وقد صرح بما  
 سبق في هذا الكتاب انه لا يصح ان يكون العدم الطارى بالفاعل  
 فبطلت حيلته ولزم اتباع تقييد الشيخ الشريطة الثانية  
 للمعجزة ان تكون خارقة للعادة وبالا اعتبار الذي شرطنا ان  
 تكون المعجزة فعلا او قائمة مقام الفعل به بشرط كونها خارقة  
 للعادة اذ قلنا ان القديم لا اختصاص له بالتحدى وكذلك  
 المعتاد لا اختصاص له بالتحدى ولو صح ان يدعى شخص امرا  
 معتادا معتادا اية يصح ان يقول في المثال المفروض من يدعى  
 الرسالة عن الملك ايتى ان يركب الملك على عادته في يوم الطرد  
 عادته بالركوب ولا يصح ذلك اصلا وبهذا المعنى اثبتنا الشريطة  
 الثالثة وهي سبق هذه الآية بالدعوى فلو وقعت الآية  
 غير مسبوقه بالدعوى فلا اختصاص لها بالتحدى ودعواه  
 وسبق صاحب الكتاب هذه الشريطة بعد استيعاب  
 الكلام على شبه البراهمة فيما اورده البراهمة على الشريطة الثانية  
 وهي ان

ان قالوا اعتباركم لخارق للعادة في المعجزة دبط الدلالة بامر  
 لا ينضبط ولا يسبيل الى العلم به لعدم انضباطه بعد رآر ولم  
 يثبت المعجزة التي هي علم الصدق قالوا وبيان ذلك ان يثبت  
 الشئ على انه دور مدة او مدتين لا يخرج عن قبيل الخوارق واذا  
 توالى وتكرر كان معتادا ولا ينضبط ما لم يحقه بالمعتاد ومن  
 غير المعتاد فلا يعلم ماهو لخارق واجواب ان عدم الانضباط  
 بقدر مخصوص لا تعلم يمنع من حصول العلم فاننا نعلم ضرورة  
 ان احيا الموتى وتقلع لجال وصبر ودة الحجر فرقا كما لا طراد  
 مما يخالف العادة ولا يتراب في ذلك لاجل ما ذكره وصار  
 كعلمنا الضروري بغير التواتر وان كان معتادا عدد التواتر لا  
 ينضبط ولا يفتا ذلك من العلم الضروري بان اخبار المحزين  
 عن البلاد الثانية البعدة عن عدد التواتر وكذلك القدر المحصل  
 للعلم بمحل الجمل ووجل الوجمل وان لم يحيط به وصف الواصفين  
 فلا ينافي حصول العلم بشبهة اخرى للبراهمة يقولون من  
 اصلكم حواز قلب العوايد فاذا تحدى النبي فما الذي يؤمنكم ان  
 الذي خرق عادته ابتداء عادة فاذا امام وصار معتادا ابطال  
 كونه معجزة وانفصل عن هذه الشبهة من لا يحيط بعلم هذا  
 الباب فقال لا يجوز قلب العوايد الى نقيضها لئلا يؤدي الى  
 بطلان ما علمناه من دلالة المعجزة وهذا زيف فان خرق  
 العوايد وازاحة مثل الذي فعل لا يخرج عن جنس المقدور  
 والا فيلزم ان يكون امران متساويان في العقولية منهما ويحكم  
 على احد هما بالجواز والاخر بالاحالة وهذا يؤدي الى انه لا يجب  
 اشتراك المتساويين في الجائز والواجب والسحيل فالمحقق اذا ان  
 قلب العوايد جائز والتحدى اذا وقع بنفس الخارق او لا تحقت



دلالته ولا يضر دوام امثاله في وجه دلالته اذ لا ينتفى  
 كون الاول خارقا للعادة السابقة ولو قال النبي آتني ان  
 يعقب الله العادة بعادة مطردة لكان ذلك معجزة  
 فلم يكن لما ذكره وجه منقح في النظر شرعا ان كان هذا  
 مما يشكك عليهم فاقولهم اذا انخرقت ودامت اعصار ودهور ولم  
 يتجدد مثل الخارق فلا يتغيرم الروغان مع قيام الحجة عليهم بشرة  
 اخرى لهم قالوا قد استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه لكلام  
 من العلوم كالظلمات وانواع الحيل كالحركة كحركة القيل بالتحيز  
 وقد استهد في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم يعرف حكم  
 حجر المغناطيس في جذب الحديد قرأه من ذلك في اول رؤيته  
 وفضي بانه مما يخالف حكم العادة مما الذي يؤمنكم ان من ادعى  
 النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما  
 اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا واجواب ان نقول هذا  
 الذي وصفتموه مما يلبس بكل المعجزات او بعضها فان ادعيت ان  
 مما يلبس بكل المعجزات فقد كابرتم البداية والضرورات فانا  
 نعلم ان اجزاء الموتى وقلب العصالحية وابرار الامم والابصر  
 ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه  
 العلوم وان ادعيت ذلك في بعضها فعينوا ذلك البعض لتكلم  
 عليه فان الحكم على الشيء بانه يلبس من غير ان يشار اليه بعلم  
 لا يصح شر نقول اذ كان هذا الجنس من المعجزات مما لا يلبس  
 فما لا يعلم انه من قبيل المعجزات لا يحكم بانه معجزة والكلام فيما  
 علم انه من قبيل المعجزات وقد نعتد ن بالشيء قرآن تقيده  
 العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القيل الذي ذكره وقد  
 طرد الله عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم هذا

الوهم ببعدهم عن ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعيب  
 بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة واخر خلقه اميا ممنعه من  
 المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتاب وما انت تتلون من قبله من  
 كتاب ولا تحظه بيمينك اذ الارقاب المبطون فقران الصدق  
 المقترنة مما ترفع اللبس والمخالطون للانبيا الباحثون عن  
 احوالهم والساعون في ابطال دعواهم يجدهون من احوالهم ما يحيل  
 نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بانهم في عناد في انكاره  
 نبوتهم ومجدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والكسدة ما  
 يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون  
 للشخص نسبة الى ما ذكره الا ويعلم ويفرج به فكيف يقع  
 ذلك في مظنة اللبس فتاملوا ذلك ترشده واقال صاحب  
 الكتاب ومن تشكك في ذلك فهو بمثابة من تشكك ان في  
 صنع نباتا يثمر حوانات تكمل وتعمل في اغصان اشجاره  
 الى نحو ذلك من الامور التي يعلم استحالتها وهذا امثال حسن  
 مطابق والاعتماد على قصص العادة بسعي الناس خلف  
 من يدعي هذا المنصب العظيم الواجب على الخلق متابعتة  
 والانتقاد اليه الى ان يحيط عن دعواه وتبين مخرفته شر  
 اخذ يتعرض بعد ذلك للشرطة الثالثة وهو ان يكون  
 المعجزة متعلقة بتصدق من ظهرت على يده والتزم على  
 مذاق هذا الشرط ان تكون واقعة بعد الدعوى والحمد  
 فلو وقعت وهو صامت سالت لم تكن لها دلالة كما اذا قام  
 الملك في صورة المئال المعروف فقال رجل قيامه تصدق  
 لما ادعيت بعد قيامه فيقال له قول اخر فيقول قيامه

دليل على صدق انا في دعوى الرسالة عنه قال وانما قلنا  
ذلك لان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول كما سياتي  
ولا يحصل ذلك الا بعد سابقة الدعوى والتخدي وليس  
من شرط التخدي ان يقول لا ياتي لحد بمثلها بل يكفي ان يقول  
آيتي ان يفعل الله كذا فيفعله له فاجابة دعواه دليل على  
صدقه في مقالته نعم تغذر صدورها من مثله اذا كان  
ينبغي معارضة له لا بد منه لا اجل التخدي بل لا اجل ثبوت  
الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بالنبى  
ولهذا المعنى شرطنا ان تكون خارقة للعادة واقعة على  
وفق دعواه فان العناد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق  
لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص بالخارق  
الواقع قبل الدعوى تساوى فيه الاقوال وتكافأ فيه الاعادي  
واورد على نفسه ههنا سؤالا وقال اذا راينا صدقنا فانارنا  
واقفنا ونعلم انه فارغ فقال النبى آيتي ان تفتحوه فتحوا  
فيه مثالا ثانيا فوجدناه كذلك كان ذلك معجزة ومن الكايز  
ان تكون تلك الثبات مخلوقة قبل دعواه ولم يمنع ذلك ان تكون  
معجزة فكيف تسترطون ان تكون المعجزة متأخرة عن الدعوى  
واجاب عن ذلك بان قال ابنا النبى عن العيب هو آيته  
ومعجزته وذلك متأخر عن الدعوى فان الشئ بعد ان خلق  
لا يصح ان يكون آية فتعين صرف الآية الى ما ذكره وهذا الجواب  
مبناه على ما تقدم من ان مقدور العبد يصح ان يكون معجزة  
لانه فعل الله عز وجل ولا نستقيم ذلك على راي من يرى  
ان العبد تو شر قد زنته في فعله فان الانبياء عن العيب فعل  
العبد

العبد عنه وقد شرطنا ان المعجزة لا بد ان تكون فعلا لله عز  
وجل ثم اذا ثبت ان المعجزة لا تقدم فالنظر الان في تاخرها  
وقد ذكر بعض الائمة ان من شرط المعجزة ان تكون مقارنة او في  
حكم المقارن وراى ان استيجارها بزمن قريب لا يضر لانها في حكم  
المقارن والتحقيق ان المقصود بتعلق المعجزة بالدعوى فلا فرق  
بين القريب والبعيد ولو قال النبى آية صدق ان يخرق الله العادة  
بعد شهر كان بمثابة ما لو قال آية صدق خرق العادة بكذا بعد سنة  
او سنتين ولا يضبط في ذلك الا ما بعد في العادة مصداق له وعن هذا  
تردد الائمة فيما اذا وجد الخارق في الاجل المضروب وعلم صدقه  
عند تحققه الخارق فقال قوم تبين ان قوله او لا كان معجزة وقال  
لخرون انما يتحقق وجود المعجزة عند وجود الخارق والخلوق ان  
التكليف المتعلق بالامة انما يثبت عليهم مقيد بزمن متأخر عن  
وقوع الخارق وانما حمل الاولين ان قالوا ان القول هو المعجزة لانهم  
راوا مقارنة المعجزة للدعوى والمقارن هو القول وفي هذا الخراج  
الخارق المنتظر اذا وقع عن لونه آية اصلا مع وقوع الخارق على وفق  
الدعوى والتخدي لم يضيق الى القول فلا يرد من هذه الاضافة والامر  
في هذه المسئلة قريب والتحقيق فيها لا يحج وما يتفرع على هذه المسئلة  
ما ذكره بعد هما وهو ان يدعى النبى آية صدقه بعد موته وهذه  
المسئلة انما تفرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يامر الخلق بتابعته  
فيجوز ذلك واما الرسول فاذا اوصف شرعه وبلغه وقال آيتي ان يظهر  
بعد موتي من الخوارق كذا او كذا فقول يجوز ذلك صرح المعزلة بمنع  
ذلك ووافقهم القاضي على ما نقل عنه الا ان ماخذ القاضي عن ماخذ  
المعزلة فالمعزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتصحيح العقلي  
فقالوا لو تاخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب

توقيره وتعظيمه والوفاء المحرمه ورعاية حق النبوة والرسالة  
 وذلك منع الخلق من الرب السنية والمقامات العلية وهذه الاء  
 بحسن ممن وجب ان يكون حكمها لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال  
 قوتهم هذا من وجهين ومن حيث ابطال التحسين والتقيح العقلي وقد  
 سبق تحقيق ذلك وتقريره والوجه الثاني انه لا يمنع ان يكون  
 صلاح الخلق في ذلك اذ يعلم الله من طائفة حبه الاحياء ومناسبتهم  
 واستحكام هذا الخلق في قلوبهم فقد يغفلون الشرع بعد الوفاة وتلقون  
 بالقبول والبر الكفرة والفجرة انما او توامن حبه وحب رياسته  
 وانفة من التبعة فلا يمنع في المعلوم ان يكون صلاح قوم في  
 تاخير المعجزة واما القاضي فقد يأخذ ذلك من ان النبوة ليست  
 صفة للنبي ولا الرسالة وانما يرجع ذلك الى تعلق الخطاب به  
 وذلك ممنوع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الا في وقت  
 امتناع ما هي آية عليه وهذا ليس بشئ لانه ثبت ان كانت  
 مخاطبا بتبليغ ما يلغى ولا يضر امتناع تعلق الخطاب به عنده  
 وجود الآية فانها تدل على ما سبق من دعواه وقد جوزنا تاخر  
 الآية الى زمن مضروب في حال الكسوة فيجوز ان يتاخر الى اجل  
 مضروب بعد الوفاة ويثبت بذلك صدقه في الدعوى السابقة  
 وربما قال القول بذلك يؤدى الى ابطال الكرامة فما من كرامة  
 الا ويجوز ان يكون على هذا معجزة النبي تاخرت الى بعد الوفاة  
 فان قلت ان الكرامة تقع من غير محمد فيقال لعلها معجزة  
 موعودة بعد موت النبي وان قلنا تقع بعد التحدى قلعل من  
 ادعى الولاية اطلع على ذلك من اخبار النبي فادعاهما فكانت له  
 وفي ذلك نظري لا يبطال الكرامات وهذا فاسد فان الكرامة  
 ان ظهرت بغير تحدى فالذي نلتزمه فيها انها خارق ظهر على

يد من ظهر انه ولي وليت ولايته قطعية على الولاية ولا مانع  
 من ثبوت ما يغلب على الظن بثبوت العدالة فان وقعت على وفق  
 التحدى فالكلام فيها كالكلام في ثبوت معجزة نبي فانها تدل  
 على صدقه ولا يخفى في العادة اختصاصها به مع انها تجوز وجود  
 الخارق استدراجا ويكون من ظهر على يديه من اهل عداوة الله  
 ولا يجتم له بالسعادة ولهذا كان الاولون غير مستيقنين انهم من  
 اهل السعادة فابقين من المكرو ونواولي بظهور الخارق على  
 يديه انه ولي لا من من المكرو وقد نقل عن القاضي انه جوز صدور  
 الخارق على يد ارباب الصوامع من الكفرة استدراجا فكيف  
 يتمك الان بالكرامة على وجه تعدد معرفتها مع انها اذا وقعت  
 لا يتيقن وجهها فلا وجه لما ذكره والتحقيق انه يجوز ذلك ويكون  
 التكليف مقيدا بزمن يعقث ظهور المعجزة وقول صاحب الكتاب  
 ان كلهم قبل ظهور المعجزة فقد كلفهم شططا واذا كان تكليف ما  
 لا يطاق يجوز في رايه في هذا الكتاب فلا معنى لتكليف الشطط  
 نعم ان بناء ذلك على القول الذي صار اليه اخرا من ان تكليف ما  
 لا يطاق غير سايغ فيجوز الكلام ومن وجوه تعلق المعجزة  
 بالتصديق ان لا تكون ملكية فلو قال بنى آيتي ان ينطق الله الجهاد  
 او يدى او رحلى فنضقت بتكذيبه فهذه آية مصدقة بلا خلاف  
 وان قال آيتي ان يحيى الله هذا الميت فاحياه الله وقال هو كاذب  
 وخرصعا عقيب تكذيبه فقد نقل عن القاضي انه قال هذه آية  
 ملكية الا انه شرط ان لا تطول مدته في دعونه الى الحيوة بل يموت  
 عقيب تكذيبه فلو طالت مدته عقيب ذلك لم يقدر ولم يوجد  
 عن القاضي في صورة طول المدة بعد البعثة نص لكن كلامه

في الصورة مقيد بالموت عقيب التكبيب وهو يفهم ظاهر تسليم  
انه لا يقدر في الصورة التي طالت مدته بعد عودته والذي رآه الامام  
ان ذلك عن قارح لان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي  
كفر ولو تحدى النبي بلجيا ميتا كافر وانه لا يزال مصرا على كفره  
فقام وكذبه لم يكن ذلك قارحا ولا نطقا لليس خارقا للعادة  
فالويلون ذلك معجزة وانما الآية والمعجزة ما هو خارق على ما تقرر  
فالمكذب اذا عجز المعجزة والمعجزة غير مكذبة بخلاف نطق اليد  
والجماد فانه خارق فهذه الآية المدعاة للتصدق فلا تكون مكذبة  
وهذا الذي تمسك به الامام يعترض عليه بان يقال كونه خارقا  
للعادة لا يكون معجزة الا بشرط الدعوى ولم يدع النبي في اليدها  
لا تكذبني ولم يدع ايضا ان الذي يجبي لا يكذبني فاستويا في عدم سبق  
الدعوى متعلقة بهما فلا اثر لكونه خارقا او غير خارق وانما  
يقرب كلامه ان نفس النطق في اليد والجماد مكذبة فهو نفس الآية  
والنطق ههنا هو المكذب وليس المدعي آية فافتراق من جهة ان المكذب  
هو المدعي آية الصدق في إحدى الصورتين وليس المكذب في الصورة  
الاخري هو المدعي آية والتحقيق في هذه المسئلة ينبغي على البحث في  
وجه دلالة المعجزة وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره انها لا تدل  
دلالة ادلة العقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق  
ضرورة وانما اوتى منكروها من اعتقاد نفي الصانع او اعتقاد ان  
الواقع ليس فعلا لله او مما يتوصل اليه بنوع من العلوم ومن هدى  
للمنهج القويم وعلما على وجهها فلا يستريب في صدق من ظهرت  
المعجزة على يديه فاذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة ليراجع العاقل  
نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله تعالى منزلة قوله  
لمدعي النبوة صدقت هل تجده ضرورة عند كون الآية الخارقة

مكذبة

مكذبة ام لا فانه لم يجده علم ان المعجزة المستعينة العلم الضروري  
لم يصل وهذا ملخذ الكلام في هذه المسئلة والى الله الرجعة في  
الاعانة على دن الحائق والخروج باب في اثبات الكرامات وتميزها  
**عن المعجزات فصل** ذهبت امتنا الى تجوير الكرامات ومنعها  
المعجزة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني يميل الى قريب من مذاهبهم  
والذي ذكره في جامعه ان قال ان قيل لك ان شخصا قطع المسافات  
البعيدة التامة في ليلة او مشي على الماء او طار في الهواء فلا شك  
في كذبه وهذا القول يحتمل ان يكون اراد به الاستاذ ان يكون هذا  
العاقل مدعي ذلك دليل على ولايته وهذا مما منعه كثير من اهل  
السنن غير ان الامام ينقل عنه ان الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق  
العوايد فكانه يعترف بانواع سميها كرامات ويقول لا تبلغ خرق  
العوايد وهو في كتابه يسوب على اثبات الكرامات وفي اثبات الباء  
يمنع مثل ما حلها عنه منعه فكانه يخص القول باثبات الكرامات  
بامور يعينها تكون جارية على يد الاولياء وكما جابة الدعوى ومصادفة  
المات في البرية وقد يكون بالكرامة والمكاشفة وقد سمعت عن  
بعض علمائنا قولنا ان المكاشفات ضنون تصدق في غالب الامر  
ولا تبلغ مبلغ العلوم والصحيح ان منها علوما ومنها ضونا ولا استحالة  
في خلق علوم ضرورية في النفس ولا شك في صحة ذلك من اهل  
وقول صاحب الكتاب ما صار اليه اهل الحق جواز الخرق العادة في  
حق الاولياء في هذا التخصيص ايها امتناع جواز الخرق العادة في  
حق غير الاولياء وليس بصحيح فانه يجوز ظهور خوارق العادة على  
يد الرجال وهي وهو من اهل عداوة الله ويجوز ان يقع الخارق  
في حق اسم بسمة الصالحين وهو مستدرج اذ وقع في العلوم

انه من اهل العداوة وقد ختم له بالشقاوة والصحيح عندنا ان  
الولاية انما تحقق على تقدير الموافات على الطاعة والولي من تولاه  
الله بالنصر والمعونة ومن جانب العبد ان تتوالى طاعته ولهذا قلنا  
ان ظهور الخارق للعادة ليس دلالة قاطعة على الولاية اذ جاز  
ان يكون في الباطن من اهل الاستدراج ويختم له بالشقاوة وقد  
صار بعض الناس الى جواز ظهور المعجزات على ايدي الكاذبين  
ووافق في ذلك بعض ائمتنا فلم يمنع ظهور الخوارق على ايدي غير  
الاولياء. فنقول للمعتزلة هذا الفعل الخارق للعادة مقدور بالله تعالى  
ولا يتعلق القدرة الالهية وذات النبي لا تصح وقوع هذا الفعل اذ  
صحة الفعل باعتبار قدرة القادر عليه لا باعتبار وجود ذات غير  
قادرة عليه وسبق دعواه ايضا غير موثرة في صحة وجود الفعل  
فما صح وقوع الخارق منه صح وقوعه من غيره وليس في وقوعه  
من غيره ما يخل بوجه دلالة على صحة دعواه وهذا الحرف الاخير  
مثار نزاعهم فهم يزعمون ان ظهور الخارق على يد غير النبي يخل  
بدلالة المعجزة على يد النبي وربما قالوا يفضي الى تعذيبه فانه يقول  
في تحديده لا ياتي احد بمثل ما اتى به ولو لا ذلك لم يكن للمعجزة به  
اختصاص وهذا الكلام غير متجه في ظهور كرامة من غير  
اختيار ودعوى وذهب جماعة من الاصحاب الى ان ذلك به تتميز  
المعجزة عن الكرامات ودلالة المعجزة كما عرفت مشروطة بسابقة  
الدعوى والتحدي فلم يكن الدليل على صدق النبي موجودا في الكرامة  
فلم تختل الدلالة وانما يحصل الاخلال لو وجد الدليل برمته من غير  
دلالة وانما يقول النبي لا ياتي احد بمثل ما اتيت به وهو ينبغي معارضته  
ومما قضت والولي يظهر ذلك عليه ببركة متابعتة والاقتدار  
به فهو احق بالدلالة على صدق المتبوع وعاصد القول بصحة

القول

القول فلم يكن فيه ما يخل بالدلالة وذكر صاحب الكتاب  
اختلف من جواز الكرامات في ثلاثة امور احدها هل  
يجوز وقوع الكرامة عن اختيار ام لا الثاني هل يقع على  
وفق دعوى الولاية ام لا الثالث ان جواز الكرامات هل يعم  
ساير الخوارق ام يختص ذلك بما لم يظهر معجزة للنبي والوجهان  
الاولان ذكراني التمييز بين المعجزة والكرامة فاما الاول  
وهو الاختيار فقد ذهب بعض ائمتنا الى ان الكرامة لا تقع  
عن اختيار وقصد من الولي وانما يقع عن غير قصد وارا دته  
والمراد بالاختيار والارادة ههنا شهوته وتمنيه فان الفعل الخارق  
للعادة اذ لم يكن مقدورا ولا من جنس المقدر فلا يتعلق به  
الارادة بمعنى القصد وانما الارادة بمعنى الشهوة تتعلق به  
وانما حمل القائلين باعتبار عدم الاختيار لا اعتقادهم انه من  
خصائص المعجزة وهذا الاعتبار به من الاقوال فان المعجزة تتميز  
بغير هذا اوهو وقوع الخارق على وفق دعوى النبوة والدليل  
على جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ما سبق من ان المتصح  
لو وقع المقدر وثبوت الاقتدار مع اتيار العالم لو وقع القادر  
ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ولا على عدم اختياره  
وذلك في المثال كما نقول نحن في افعالنا انها واقعة بفعل الله تعالى  
وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا وغفلتنا وسيميل  
ثبوت الاختيار مع الذهول وبهذه المسلك ترد على من قال انه  
لا يصح ثبوت الكرامة مع الدعوى وهو الامر الثاني فان  
القادر على فعلها به ون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى  
قال القاضي ليس في العقول ما يمنع من الكرامة على وفق  
الدعوى غير اننا اذا نظرنا الى ما وقع من عادة الصالحين

القول

فالدعوى بجانب حجيتهم والكرامة في مطرد عادة الخلق انما  
تقع على يد من هم على سمة الصالحين والتحقيق ان مطلق وجود  
الدعوى لا يخالف سمة الصالحين فانه قد يظهر ذلك من  
يقصد ان يقتدى به ويهندي او يقرر عند منكري الكرامات  
جوازها فان الوقوع يلزم منه اجواز فيكون هداية الى سبيل الحق  
واذا كان الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد وانجرت على  
ساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى في الوقوع بناء على هذا  
الملحة وجه وربما تمك من منع ثبوت الكرامة على وقت  
الدعوى فانه لو صح ذلك لا من صاحبها من المكرو ولا خلاف ان  
اهل الطاعة لا يامنون من المكرو ولا يتحققون الخ من اهل الولاية  
وهذا ضعيف فانه لا يمنع ان يكون على حال تجاب دعوته ثم  
يؤل الى خلاف ذلك الامر الثالث في جواز الكرامات لجميع خوارق  
العادات وقد ذهب بعض الامة الى ان كل ما وقع معجزة للنبي لا  
يصح ان تكون كرامة لولي كاحياء الموتى وقلب العصا حية وقلق  
البحر اطوادا ونحو ذلك والاستاذ يصرح بمنع هذا وهو قد منع غيره  
من الخوارق وانما يجوز ما يجري مجرى اجابة الدعوة ووجود ما  
في البرية وعير ذلك مما يكرم الله به عباده ولا يبلغ مبلغ الخوارق  
للعادات وهو لا زعموا ان قول النبي لا ياتي لاحد بمثل ما آتت  
به يمنع من وقوع شئ من معجزات الانبياء على ايدي اوليائه  
للا يهودى الى تكذيب من ثبت صدقة وهذا مندفع فان تخد  
النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يبغى معارضته  
ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور حسن  
واحد من المعجزات على يد بني اخرا لا يقدر في ثبوت معجزة من  
ظهر على يده من ذلك الجنس قبله وفاقا واذ اجاز تقييد ذلك

بانه

بانه لا ياتي بذلك غيره جاز تقييده بنوع لغز من التقييد كما  
اشرتا اليه اتقائم الدليل على جواز ذلك عموما ما تحقق في الامرين  
السابقين من صحة الاقتدار عليه وانما تتعلق القدرة بممكن  
وقد بينا انه لا تخل بدلالة المعجزة فتحقق صحة ذلك عموما شبه  
نغات الكرامات فيما تمسكوا به ان قالوا لو جاز وجود شئ من  
الخوارق لجاز كل خارق ويؤدي ذلك الى ظهور ما كان معجز النبي  
على يد ولي وفي ذلك ابطال تخدي الانبياء ونسبتهم في التخدي  
الى الافتراء وهذا مما اجبت عنه عند كلامنا على من اشترط  
ان لا يكون الكرامة مما ظهرت على يد بني معجزة ويرد على  
الخصوم مذهب هؤلاء منعا لمقدمتهم فيقولون لانهم انه  
لو جاز شئ من الخوارق لجاز كل خارق والجواب السيد  
ما ذكرناه من انه يجوز ان يظهر ما كان معجزة لنبي على يد ولي  
كرامة وتخدي النبي بها لا ينافي ظهورها على يد غيره اذا كان  
يبغى معارضة بل جريان ذلك على يد من صدقه وتابعه  
نصرح بان ذلك من بركة متابعتة مما صدر على يده دليل صد  
استناده ولهذا قلنا ان صدور المعجزة على يد بني لا يقدر  
لما كان كل واحد منهما مصدقا للآخر غير متناقض له شبهة  
اخرى لهم قالوا اذ يجوز تخراق العوايد على يد الاوليا فيلزم  
ان تشكوا في الضروريات اذ جاز ان تخرق جميع العوايد على يد ولي  
فيشك الانسان اذا في بقا الانهار ماء ووجبال احجارا ويجوز  
ان تغلب الانهار ما عبيطاً ووجبال ذهباً ابريزاً وذلك  
بمسطة لا محالة والجواب ان العلوم الحاصلة باستمرار  
العادة وبغا هذه الامور علوم حاصلة ضرورة غير مرتبطة  
بدلالة واذ خرق الله العوايد لم يتبق هذه العلوم في النفس اذ

ليتميل خلق العلوم باستمرار مع الانحراق فانه فيه قلب حقيقة  
 العلم وقلب الاحسان محال وصار في المثال كحال من كان في  
 الفترة قبل بعث النبي فانه كان لجواز انحراق العادة على يد  
 نبي ولا يتشكل بسبب ذلك في العلم الضروري لخاص له عند  
 استمرار العوايد فاذا انحرفت العادة انسلت العلوم فيها انحرف  
 عن الصدور فتبقى العلم فيما لم يتحرق فيه ومما احتجوا به ان قالوا  
 وجود الخارق على يد الولي اما ان يدل او لا يدل والقول بدلالته  
 يحرم دلالة المعجزة فان الشئ اذا وجد ودل على هير النبوة لم يكن  
 له دلالة في موضع آخر عليها اذ وجد عريا عن الدلالة عليها  
 وان لم يدل فلا فائدة فيه وهذا الكلام محتمل فان الدال  
 على النبوة ليس مجرد الخارق بل وجود الخارق على وفق تخدي  
 النبي ودعواه النبوة واجابة الدعوة هو الدليل على مجرد الخارق  
 فلو دل الخارق بغير هذا الوجه لم يكن نقضا للدلالة والقول  
 انه اذ لم يدل بحد قول يمكن النزاع فيه واذا وقت الطلبة  
 بتحقيقه لم يجد موره الى تقريره سببلا واذا اندفت شبهتهم  
 فقد قد رنا امكان وجود الخارق على يد غير النبي غير ان  
 اشعارها بولاية من طرت على يده غير قاطع فانا يجوز ان  
 يكون ذلك استدراجا ولا يامن من ان يكر الله به فيتبين  
 انه من اهل عداوة الله وقد نص الشيخ ابو الحسن الاسعري  
 على ان من مكر به ولم يختم له الابا الشقاوة فهو في زمن الطاعة  
 ليس بولي وقد نوزع في هذه المسئلة والخارق فيها بل عند  
 التخصيل الى مناقشة في عبارة فمن اعتقد انه ولي فان الولي  
 من توالت طاعته وهذا اقد توالت في هذا الزمن طاعته  
 فهو اذا ولي واذا حضرت الولاية بهذا المعنى فالو معنى للمخالفة  
 والشيخ يقول الولي من تولاه الله تعالى بنصرته ومعوته

وحفظه

وحفظه وتأييده وهذا الخذول مستد رج سبق العلم  
 بكونه غير محفوظ ولا موقوف فانه محتوم له بالشقاوة  
 وهذا المعنى يقضى بانه غير ولي ولا نزاع في ذلك وعلى  
 الجملة فالخارق يجوز على يد الساحر والعاقر فلم يكن علما  
 شيقن عنده الولاية ولا بد نعم الخارق في حق من توالت عليه  
 الطاعات وحسن منه الاتباع يدل على الولاية دلالة ظنية لا  
 قطعية فاحسن تأمل ذلك ترشد وقد استدل صاحب  
 الكتاب على جواز الكرامات بما وقع على يد اصحاب الكهف  
 وهم ليسوا انبياء واقفا واستدل ايضا بما وقع لمريم عليها السلام  
 من فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء وتجب  
 ذكرها من ذلك حيث قال اني لك هذا قالت هو من عند الله  
 وهذا قبيل وجود عيسى والمعجزة لا تكون قبل وجود النبي ولا  
 قبل دعواه وان وجد ولا يصح ان يقال مريم كانت نبية فانه  
 لم يتقل عنها دعوى ذلك ولا تحدث بما جرى على يديها لقصد  
 تصديقها في ذلك وقد منعت المعتزلة ان تكون المرأة نبية  
 وقالوا مرتبة النبوة مرتبطة بكمال وهي ناقصة العقل فتصح  
 مع نقصانها ان تفوض اليها هذه المنزلة العلية في رعاية البرية  
 وهذا اسخيف فرب امراة اعظم من الرجال وقد اتفق المسلمون  
 على تفضيل مريم على رجال زمانها غير الانبياء ولو ابغث الله  
 امراة نبية لم يكن النقصان ثابتا لها والكمال المقدر للرجال  
 من الجنائز ان يخلق للنساء وتزيد بالكمال زيادة بصروعة  
 ادراك لوجودة الاراء وفوق التدبير وليس ذلك بممتنع  
 على النساء فبطل ما تخيلوه ولا يلزم من قوله تعالى ان الله  
 اصطفى داود وطهرك ان الاصطفاء يلزم منه النبوة ولا بد

وقد نقل ان القاضي سئل عن مرهم هل تقطع انها بنية او غير  
بنية فقال لم يقم لي قاطع في النقي ولا في الاثبات وهذا الذي  
تشكك فيه لا يمنع من ان الظاهر على بدوها كرامة لعدم وقوع  
التحدي بما وقع وكذلك ماجرى لام موسى عليه السلام من  
الطامع ان تلقية في اليم وغير ذلك فهو كرامة ولم تثبت لموسى  
نبوة بعد وكذلك ماجرى للنبي عليه السلام من وقت مولده  
الى حين ابتعده الله فانه من الكرامة اذ لم يكن مسوقا بحد  
ودعوى ولم يكن وقت مولد النبي عليه السلام نبى لتوهم  
اضافة الايات الموجودة اليه فتمت ثبوت الكرامات وثبوتها  
دليل الجواز لا محالة ومما يستدل به ماجرى في زمن سليمان  
عليه السلام في عرس بلقيس حيث قال عفرت من اجن انا  
انك به قبل ان تقوم من مقامك قال الذي اعنده علم من  
الكتاب انا انك به قبل ان يرنده اليك طرفك وهذه ليست  
معجزة سليمان اذ لم يتجدد بها بل طالبا لها من العير وكلما وجد  
من ذلك غير مقرون بدعوى النبوة وطلبه دال على صدق  
مدعيها فيلتحق بتبيل الكرامات لا متناع كونه من قبيل المعجزات  
**باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات** وفيه الرد  
على منكري الشياطين اما السحر فثابت وشايخ في لسان جملة  
الشرعية وقد اتفقوا عليه وهم اهل الكحل والعقد وان  
اختلفوا في ان السحر كما فرام لا يكفر بنفس السحر الا ان  
يضف شيئا الى خلق غير الله تعالى ثم سوعه نوعين احدهما  
ما هو من جنس المقدور وان كان خارقا للعادة كالخلق  
في الهواء والدخول في الخوخات شذوذ في هذا القسم ان

يستدق

يستدق الساحر وهذا لا يلتحق بهذا فانه ان اريد بكونه  
يستدق ان تقدم بعض جوابه فليس ذلك من جنس مقدوره  
وان اريد بذلك تاليف اخر على شكل غير شكله فليس التاليف  
من مقدوره ايضا الا ان يريد به حركة بعض الجواهر الى  
بعض الجهات فانه من جنس المقدور بشر ذكر النوع الثاني وهو  
ان يقول الساحر او يفعل في محل قدرته فيخلق الله في غير محل  
قدرته شيئا اخر وهذا كما اذا نفث وعقد عقدا فالتحق السحر  
مرض والم في جسمه واذا فهمت ذلك فهذا جائز فان ما  
هو من جنس المقدور ممكن لا محالة والممكن يتا في المستحيل  
فلا يثبت الامكان والاستحالة على موضوع واحد وتقرر بعد  
المنافاة للمعجزة على النحو الذي قررناه في الكرامات واما  
خلق مرض او ألم او بعض في قالب اخر عند عقده ونفثه فلا  
استحالة فيه فانه اذا جاز فعلي معرى من عقده ونفثه جاز  
فعله عقيب نفثه وعقده والمستحيل نسبة الاثر الى نفسه  
وعقده اذ لا فاعل سوى الله تعالى واذا ثبت الجواز عقلا  
قاله ال على الوقوع قضيه هاروت وماروت قال الله تعالى  
عنهما يعلمان السحر في قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون به  
بين المرء وذو حه وقوله تعالى سحر واعين الناس  
واستره بوهنهم وجاه البصر عظيم وقوله تعالى ومن  
شر النفاثات في العقد وسحر رسول الله صلى الله عليه  
وسلم حتى اعلمه جبريل بموضعه فاستخرجه وحل عقده  
فزال ما به عند ذلك وسحرت جارية عائشة فلو عبرة  
اذما بجثالة المعجزة في انكار السحر وكيف يستقيم على اظلم  
انكار ذلك وهم قائلون بالتولة ووقوع مقدوره وهو

5



وهو في غير محل القدرة فما يمنهم من تقرير أمر في محل  
القدرة مولدا أمرا آخر في غير محلها فتأثير السحر  
على أصلهم لزم وأما نحن فلا نرى للقدرة تأثيرا  
وهي متعلقة بما في محلها خاصة فإن قدر ألم  
في جسم خارج عن محلها فذلك بفعل الله عز وجل  
غير أن جريان العادة بوقوع حادث عقيب في حادث  
في غير محله غير ممتنع وقد زعم بعض الناس أن السحر  
أنما يثبت في نوعين أحدهما تفريق بين متخاين لقوله  
تعالى فيتعلمون منهما أو تخيل لقوله تعالى يحيل إليه  
وذكر أنهم عملوا في العصا زئبقا فلما حمى بالشمس  
ظهر اضطراب في العصب والخيال المصورة على صور  
الحيات والذي ارتضاه المحققون أن السحر لا ينحصر  
فيما ذكره فقد تألم رسول صلى الله عليه وسلم  
من السحر حتى أعلم أنه في مشاققة ومضطرب في بئر  
وقد قال الشافعي رضي الله عنه لو أقر الساحر  
أن سحره يفضي إلى الزهوق غالبا قتلته بفعل  
ذلك السحر قصاصا وليس في ذكر آية التفريق  
حصر فيه والظاهر من قضية السحر أنهم سحروا  
أعين الناس وقوله وجاءوا بسحر عظيم ظاهرا  
في أن الأمر فوق الطور الذي نقله هذا القائل  
إلا أن الأمة مجمعة على أن أحياء الموتى لا يتألم  
بالسحر فيلزم أن لا يتوصل الساحر إلى أحياء الجهاد  
فلماذا قال هذا القائل أن السحرة خيلوا ولم تكن  
حياة حقيقية إلى أن أتت الحياة الحقيقية في عصا



موسى تتلقف ما صنعوا وبطل كيدهم ثم قال  
أن السحر يظهر على يد الفاسق وهذا ليس  
من مقتضيات العقول بل يجوز ظهور الكرامة  
على يد الفاسق أيضا غير أن ذلك ملتقى من  
اجتماع حملة الشريعة وقوله أن الكرامة وإن لم  
تظهر على يد الفاسق فلا تدل على الولاية قطعا  
وقد تقدم تقرير ذلك وقد علل ذلك بأنها  
لو دلت على قطع لأمن صاحبها العواقب وذلك  
لم يجز لولي اتفاقا ولم تنزل الأمة محزنة على  
خوف العاقبة والحذر من سوء الخاتمة نسأل  
الله العون والعصمة ولم يبق في الفصل إلا  
الكلام في الجن والشياطين وقد نقل عن معظم  
المعتزلة انكار ذلك وهذا القول أخذوه من  
الفلاسفة فأنهم أشد الناس انكارا لذلك وأبوا  
القول بأنه بين أيدينا أجسام ولا تراها تكذيب  
للحس وسعى في جرد الضرورات التي هي أوائل  
العقول تبني عليها البراهين وأليها ترجع  
المقدمات الصادقة اليقينية وهذا بناء منهم  
على أن الجسم واجب ادراكه عند سلامة  
الحاسة وارتفاع الموانع ونحن لا نسلم ذلك  
فإن لكل مدرك ادراكا ويجوز أن يحقق ادراك  
لبعض الأجسام دون بعض وقولهم أن الإدراك  
واجب ارتفاع الموانع يبنى على حصر الموانع وما  
لم يدرك من المدركات عندنا فيقوم مانع  
بالعين ينافي ادراكه فالذي ذكره محل التنازع

ولا يلزم منه الشك فيما علمناه ضرورة وبديهة  
 فان الضرورة لا يعقل ولا يقاس عليه فاذا اضطررنا  
 الآن الى انه ليس بين ايدينا نبيله فلا يلزم ان نظفر  
 الى انه لم يمر بنا جسم لم ندركه وقد تمكنت  
 هذه الشبهة من بعض المعتزلة الى ان قال الجن  
 المذكورون في القرآن هم قوم من البشر سكنوا  
 البراري والقفار واستتروا عن الحاضرة فسموا  
 جنا والقرآن مصرح بأثبات ابليس وحيوده من  
 الشياطين والسنة والأخبار المتواترة تشهد بهم  
 وذكر الله من عظيم ملك سليمان عليه ما سخر له  
 من خدمة الشياطين وقول عفرية من الجن  
 انا آتيتك به قبل ان تقوم من مقامك والمنكرون  
 مسبوقون بأجماع الأمة على اثبات الشياطين  
 على الوجه الذي نقول ولا التفات الى ما شق  
 العصا وخرق اجمعهم باب في الوجه  
 الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي صلى  
 الله عليه وسلم ولا خفاء على ذوى البصائر  
 ان لا يصح ان تكون دلالة المعجزة من جملة الأدلة  
 السمعية ان يستعمل ثبوت الأدلة السمعية قبل ثبوت  
 دلالة المعجزة فلم يبق الاختلاف الأثمة في ان  
 دلالة المعجزة دلالة عقلية أو عادية فالذين  
 قالوا دلالة المعجزة دلالة عقلية قالوا تخصيص  
 وجود الخالق بمحالة دعوى المتحدى على وجه  
 تقع اجابة له يدل هذا التخصيص على قصد

الفاعل الى تصديق التحدى المجاب الى مادعى  
 اليه كما ان تخصيص الممكنات كلها بوجه من  
 وجوه الجوان يدل على قصد الفاعل الى تخصيصها  
 بالوجه الذي وقعت عليه وهذا ضعيف  
 فان التصديق عنده خبر عن الصدق وخبر  
 الله انى لا يصح تعلق القصد به ثم التخصيص  
 بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل الى  
 ايقاعه مختصا بهذه الحالة كسائر المخصصات  
 من الممكنات وقد قدر صاحب الكتاب المعجزة  
 لا تدل دلالة الأدلة العقلية من حيث تصور  
 وجود الحارق بدون دلالة النبوة والدليل  
 العقلي لا يصح ان يوجد عاريا عن دلالة بهله  
 مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود الحارق  
 وإنما الدلالة من حيث اجابت دعوى المتحدى  
 بالحارق فمجرد الحارق لا يدل إذا فلم يكن هذا  
 نقصا على من اجراها مجرد الأدلة العقلية وقد  
 يقرر بعض الأصحاب من المحققين منهم ان  
 دلالة المعجزة دلالة المواضعة وذلك ان  
 شخصا لو قال لشخص اذا فعلت كذا بذلك  
 قصدى في طلبك ففعل ما واصله عليه (الآ  
 ان المواضعة) علم من وقعت معه المواضعة  
 ان من واصله مريد طلبه على حسب ما واصله  
 عليه الا ان المواضعة قد تعرف بصرح يدل على  
 التواضع وقد تعرف المواضعة بصرح من احد  
 المتواضعين و فعل من التانى وهو ساكت

فأذا قال شخص في محفل مجلس ملك قاتل مجلسه  
يجمع أنا رسول الملك أليكم وآتي أنه يخرج عادته  
وهو يرى من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك  
أن كنت صادقاً فأخرج عادتك وقم واقعد  
فأجاب به ألي القيام كان ذلك كالتصريح على المواضع  
على أن عادته بقيامه يدل على إرساله وعلى  
هذين التقريرين ما وامتناع صدور المعجزات  
على أيدي الكذابين لأنه ينقلب الدليل شبهة  
والعلم جهلاً على تقدير صدورها موافقة لدعوى  
الكاذب وهذا متنع على التقدير الأول وعلى تقدير  
المواضع أيضاً لأن اللفظ لو كان نصاً لا يمتثل  
التأويل في حكم المواضع لو أطلق المطلق ثم تخلف  
معناه الذي دل عليه لكان خلفاً وكذلك حكم  
المواضع في الفعل إذ لو قدر وجوده مع  
فوات ما وقعت الموافقة عليه لكان خلفاً  
والخلف على القديم محال فاستحال على التقديرين  
صدور المعجزات على وفق دعوى الكذابين وأما  
من قال بأن دلالتها دلالة عادية فيترجمها منزلة  
قرائن الأحوال في حيل النحل ووجع الوجع فإنه  
يعرف بأصغر شاهدة ولا يحيط بها الوصف ولو  
خرق الله العادة لعقب القرائن الجمل فيلزم  
على من قضى ذلك لو خرق العادة أن يجوز  
صدورها على أيدي الكذابين موافقة لتقديرهم  
والزم المعتزلة الأصحاب ذلك من حيث قالوا  
أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء

خرق

قالوا فيما المانع من خلق خوارق العادات على وفق  
دعوى المدعين للنسب والمعاد بذلك اظهار الضلال  
فأما الأولون فأجابوا عن التقريرين من وجهين فعلى  
التقرير الأول قالوا يجوز من الباري الأصل لكن  
لا يجوز ذلك بالمعجزة كما يجوز خلق السواد في محل  
معين ولكن لا مع وجود البياض فالمعينة في التمييز  
محال والأضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم جهلاً  
وذلك محال وعلى التقرير الثاني وهو أن الدليل من جهة  
المواضع قالوا يجوز أن يضل لا بالخلف في القول  
وإذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بلفظ ناص  
على التصديق فلا يصح الأضلال به فكذلك لا يصح  
الأضلال بما يدل على التصديق وأنه كان بحكم المواضع  
وأما من قال دلالتها عادية فلا معنى لمنع صدورها  
على يد الكاذب بتقدير خرق العادة وإنما قلنا  
بتقدير خرق العادة لأنه ما دامت العادة مطرحة  
فالعلم بمقتضى العادة حاصل وانقلاب العلم  
جهلاً بتقدير انتفاء المعلوم مع وجود العلم محال  
ثم قال صاحب الكتاب الجواب عن هذه الشبهة  
التي يكتمها عليها بأنه من شهد مجلس الملك في صورة  
المثال المفروض وسمع دعوى المتحدى بقيام الملك  
وقعوده فإنه يعلم تصديقه مع الذهول عن عدل الملك  
وجوده وأنه ممن يريد الضلال أو الهداية فتبين أن  
الدلالة لا تتوقف على البحث في هذه الأمور وهذا  
الجواب عندي فيه نظر فإنه يلزم أن تكون هذه  
القرائن مقيدة للعلم بحكم العادة والقرائن مقيدة

للعلم ضرورة لا يطرق نظر في وسط فلو قدر الخراق العادة  
 بقصد الأضلال بهذا الطريق لعدم العاقل مذاق العلم  
 ولم يلزم منه محال ثم طالب المعتزلة بوجه دلالة المعجزة  
 على أصلهم فإن وجه دلالتها امتناع الأضلال على  
 على الباري قلنا امتناع الأضلال لا يحقق دلالتها  
 والدليل عليه أن الفعل المعتاد لا يدل باعتبار أن الله  
 لا يصل فلا بد أن تكون لها دلالة في نفسها ليكون  
 الأتيان بها بدون صحة القول بثبوت مدلولها  
 اضلالا وعن ذلك الوجه وقعت المطالبة بأن التجوا  
 الى دلالة المواضعة أو دلالة التخصيص فقط نطقوا  
 بوجه امتناع الأضلال بالمعجزة وأن زعموا أن دلالتها  
 عادية تجري مجرى قوانين الأحوال فيجوز خرق العادة  
 وانتفاء حصول العلم عقيبها فهذا اتهام الكلام على هذه  
 التشبهة وفي ضمنه البحث عن مسألة صدور المعجزة على  
 أيدي الكذابين وأنه من جنس المقدور أم لا ثم صرح بأن  
 جنسها يجوز صدوره من غير دلالة الصدق وأراد أن  
 الفعل إذا قدر بغير دعوى مماثل ما كان على وفق  
 الدعوى فإن سبق الدعوى لا بغير حقيقة ثم أورد على  
 نفسه سؤالا فقال لو قال قائل أن صح لكم ذلك شاهدا  
 فما الجامع بين الغائب والشاهد وقد قرئتم أن الجمع  
 بين الغائب والشاهد بغير جامع يجر إلى الاتحاد والدم  
 والتحسيم والتشبيه وكل ضلالة ثم أخذ هذا القائل  
 سؤالا بأن المدرك في الشاهد إنما ادرك بقرايت  
 الأحوال وقرايت الأحوال تختص بدرك الشاهد ولا  
 جريان لها في غير شاهد فامتنع بهذا الاستدلال

في الغائب على هذا الوجه وأجاب بأن لم تقس  
 غائبا على شهاد ولا قصدنا بينهما جمعا وإنما ذكرنا  
 ذلك أيضا لضرب الأمثال والافهم ذلك دلالة  
 المعجزة على التصديق ضروري ودعوى أن ذلك  
 ثابت باعتبار قرائن الأحوال ليس بصحيح فأنالولم  
 نشاهد الملك وكان من وزراء السطور وعلمنا سمعه  
 للمتخدي بتجريك البستر وحركة لعنهم بحكم دلالة  
 المواضعة أنه وافق في التواضع وأتى بما تواضعا  
 عليه دالا على إرساله وما أوتى أحد من منكري  
 النبوات في مجد دلالة المعجزة إلا من جهة الجهل  
 لأركانها فقد جهل أن الخارق للعادة فعل الله  
 تعالى ولا يعتقد الصانع المختار بل يعتقد صدور  
 العالم عن علة توجب بالذات بتوسط عقول  
 ونفوس وحركات افلاك وطبايع وهذا لم  
 يتحقق عنده ثبوت ما يدل ليفهم وجد دلالة  
 وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة وأنه مما يجوز  
 التوصل إليه بالتحيل والغوص في العلوم فأما من  
 هدى لمسلك الحق وعرف أن الذي وقع به التخدي  
 فعلا لله تعالى وهو عالم بدعوى المتخدي وأنه لا  
 لا يتوصل إليه بالتحيل وأنه خارق للعادة فعلة الله  
 تعالى على وفق دعوى النبي أجابة له لم يسترب  
 في حصول العلم ولا يختص ذلك بصورة ولا يفتقر  
 في دلالته إلى مثال يضرب في الشاهد فلوات  
 النبي وقال قد علمتم أن لكم رباقادرا على ما يشاء  
 وأن أحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك

الحيل وأنها ينفرد بالاقتدار عليه فاط البرية  
وتعلمون أن الله عالم بسرا وعلانيتنا وما تخفيه  
في سرائرنا وما نبديه في ظواهرنا ثم يقول الله  
أن كنت صادقا في دعوى الرسالة فأحي هذه  
العظام الرميمة فيمثل ذلك شخصا ينطق لم يسترب  
أحد منهم بعد تحقيق هذه الأركان في ثبوت صدقه  
فإن قيل كيف تدعى الضرورة في ثبوت التصديق  
والتصديق خبر نفسي أذ لا صوت في الصورة  
المفروضة وأصل كلام النفس مما لا يدرك إلا  
بدقيق النظر فكيف تدعون الضرورة في ثبوت  
ما أصله لا يعرف إلا بدقيق النظر وفيه مخالفة  
معظم العقلاء والمجواب قد تقدم القول بأن  
ثبوت معنى في النفس مما يحسه الإنسان كما يحس  
آلامه ولذاته فهو أمر ضروري لا نزاع فيه بين  
العقلاء وأما وقع التنازع في تمييز ذلك المعنى  
عن بقية المعاني فقد يردده المعتزلة إلى العلم والأرادة  
وقد يسميه بعضهم المخاطرة والهواجس وذلك نزاع  
في تمييزه عن هذه المعاني فمن تحقق تمييزه عنها  
وهم يقولون هو راجع إليها فلا نزاع في الحقيقة  
غير أنهم قالوا في حق الباري تعالى أنه مريد لنفسه  
أو مريد بأرادة حادثة وقد بطل ذلك عليهم فيبطل  
عليهم اشعار دلالة المعجزة بالتصديق لأن ما في  
النفس إذا رجع إلى ذلك ولم يسمع لهم نسبتته إلى  
فاعل المعجزة فيبطل على أصلهم دلالة المعجزة ..  
فصل تكلم في الفعل في أن هل في المقدور إقامة

دليل على صدق الرسول غير المعجزة أم لا وقد ادعى الزبير  
فإن ما يقدر دليلا أما أن يكون معتادا أو غير معتاد وهذه  
تسمية حاصرة دائرة بين النفي والأشياء فإن كان  
معتادا فيستوي البر والفاجر وإن كان غير معتاد  
فأما أن تسبق دعوى أم لا فإن سبقته الدعوى فهو  
المعجزة وإن لم تسبق الدعوى فلا اختصاص له بأحد  
من البرية وهذا يرد عليه أن يقال إذا لم تخصها إلاجاءه  
والأوصاف الأجناس صنفه فيجوز أن يكون ثبت حسن  
لم يطلع عليه إذا وجد دل على صدق النبي لذاته فالحكم  
على ذلك الشيء الذي لا تفهم حقيقته بقدم الدلالة غير  
متح وجوابه إن ذلك المعلوم وإن جهلت حقيقته فلا  
يخلو أما أن يكون معتادا أو غير معتاد وإذا انتفت الدلالة  
في المعتاد انحصرت في غير المعتاد وشرط دلالة سبق الدعوى  
فهو المعجزة فصل قال فإن قيل إذا سلم لكم أن  
المعجزة تدل من حيث نزولها منزلة التصديق بالقول فحاشا  
إلى أشارة استحالة الكلف والكذب على جبر الله تعالى ولا  
سبيل إلى أشارة بالسمع فإن مرجع الأدلة السمعية  
إلى قول الله إلى آخر الفصل قلنا استدلال أصحابنا  
على وجوب الصدق للباري تعالى بوجوه الأول هو أن  
كل عالم سجد في نفسه خيرا عن معلومه والخير عن المعلوم  
على ما هو به مضاد وجود الخبر الكذب والإجماع فلا  
يتصور وجود الخبر الكذب إلا بعد عدم مضاده والقائم  
بذاته لا يكون إلا قديما والقديم لا يصلح عدمه فيلزم من  
ذلك استحالة وجود الكذب عليه فإن قيل ندى العالم  
يحدث نفسه بالكذب مع علمه قلنا ليس ذلك خيرا

محققا وانما هو تقدير اخباره ولا يكون تقدير الاخبار اجلا  
وهو كما يقدر العالم اعتقادا يتعلق بضد ما علمه ولو  
كان ذلك التقدير عقدا لاجتماع مع العلم ضده وهو محال  
الوجه الثاني ان الكذب انما يتحقق بتقدير وسأوس  
ولا تكون الاحادته والباء ليس تحيل ان يكون محالا للحوادث  
فاستحال قيام الكذب به الوجه الثالث ان الكذب افة  
ولقص ليس تحيل عليه فان قيل كيف يستقيم منكم دعوى  
كونه نقصا وهو عندكم ليس بقبيح لعينه قلنا الافة  
والنقص لا تستدعي ان تكون قبيحة فان الجنون والحرس  
والصمم والعمى من فعل الله سبحانه اتفاقا وقد اتفقا  
على ان الباطن لا يصح في بطله وهي آفات ولقص فان قيل  
نعم عندكم في نفي النقائص السمع ولا يثبت السمع الا  
بعد اثبات الصدق في الكلام فقد استدل الله على الشيء  
بما يتوقف ثبوته عليه وهذا ممتنع قلنا من اصحابنا من  
ينفي النقائص بدلالة العقل اذ لا يمكن القول بوجودها  
ولا ينصف الابواب ومن نفي النقائص بدلالة السمع  
فيقول ثبوت اصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على وجوب  
الصدق بل يدل على حصول المعجزة على مطابقة دعواه  
على نعتي خطاير التبليغ به والامر لا يتطرق اليه التصديق  
والتكذيب والتحقيق عندي في هذا الفصل ان تقرير  
كون الكذب نقصا يثبت على الحرف السابق وهو ان العالم  
لا يقوم به الا تقدير اخباره ولا يصح ان يقوم به الخد الكاذب  
واذا كان الخد الكاذب بلازم الجمل المضاد للعلم وهو  
آفة ولقص فليس اذا من الكذب الافة والنقص الوجه  
الرابع هو ان كل خبر مجرد النظر اليه فيصح من العالم

ان يخبره على ما هو عليه ولو صح الكذب عليه لوجب  
ولا امتنع ما علم صحة عليه وذلك محال والان ما صح  
عليه فلا بد ان يكون على حكم الوجوب والافات ذات  
مرسومة بحكم الجواز وهو محال قوله في هذا الفصل  
في السؤال ان مستند الاجماع الاية غير مستقيم  
فانها غير قاطعة في ثبوت كون الاجماع حجة والقواعد  
لا يستدل عليها الا بالنصوص التي تنبئ عن قبول التاويل  
وانما الاجماع لا بد ان يستند الى قول في ما اجتمع عليه  
او في كونه حجة فلا يثبت الاحتجاج به الا بعد ثبوت صحة  
السمع ولو قدس السائل كلامه بهذا الحرف لكان حسنا  
قوله بعد ذلك في الجواب ان الرسالة ثبت بدون تحقيق  
القول في الصدق لانها تدل على الاشارة والامر لا يدخل  
في الصدق والكذب وهو كقول القائل وكلت فاختاروا  
كانت صيغة اخباره فليس المراد بها الاخبار وانما المراد بها  
الاشياء صحيح وقد استدل عليه ان معرفة صحة دعوى مدعي  
الرسالة بحضرة الملك اذا طابقت في دعواه واجابه الى مالك  
منه معلوم وان كان الملك ممن يقدر عليه الكذب والحلف  
وهو مع ذلك لا يستتراب في الصورة المفروضة في ثبوت  
رسالة المدعي ثم قل بعد ذلك لا يثبت صدق الرسول  
فيما يبلغه من تفاصيل الخطاير في الحداد والحرام الا بتدبير  
الله اياه في جميع اخباره وان كان اصل الرسالة ثابتا  
بدون ذلك وهذا الكلام فيه اشكال فان المعجزة ان  
ذلت على الاشياء فلا يمكن ان يكون دلالتها التصديق  
اذ الامر لا يتصور طريق التصديق والتكذيب اليه وهو  
في المثال كما ذكر في لفظ التوكيل فانه اذا كانت دلالة

على الأثناء فلا يكون ذا الأعلى الأخصاء وكذلك كل  
لفظ مشترك فإنه على أحد المختلفين بالحقيقة على البدل  
والإيدل على الجمع ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال لإخفاء  
أن الملك في الصورة المفروضة إذا دلت موافقة بخروج عبادته  
على الرسالة وإذا وردى وبلغ ما أنهى عن الملك بمراى منه  
ومستمع وهو يقصده بخروج عاداته فيدل على تصديقه  
وعند ذلك يحتاج إلى بيان صدق في تصديقه ثم نقل  
عن الاستاذ مسلكا في تفسير الصدق وحاصله أن الوعد  
بالعقاب والوعد بالنواب خيران ولا يفتقد الوجوب إلا بعيد  
وإذا لم يرتق بصدق الخبر في وعيده لم يعقل الوجوب والإحكام  
ليست صفات الأفعال عندنا على ما قدرناه في مسألة  
التحسين والتقبيح وفي ذلك إبطال أن له أمرا مطاعا  
ونهييا متبعا ووصف الملك الثابت له يلتقى على تقدير  
أن لا يكون له أمر مطاع ونهي متبوع واعتراض عليه بأنه  
لا يقطع الطلبات الموجبة عليه ومن ينارضع في النبوة يمنع  
أن له أمرا ونهييا والاستاذ يقول بعد تبوت الأدل على  
أشياء علم الباري وقدرته وأما زنة وكلامه فالعقل  
ضرورية يجوز توجبه أو أمره وتحقيق الوعد والوعد  
على الطاعة والمخالفة وفي تجوز الكذب ففي ما علم حوائزه  
ولاسبيل إليه ثم قرأ صاحب الكتاب مسلكا في  
الجواب بان قال والذي عليه التعويل في عرض الفصل  
إلى قوله معلوم بطلانه وهذا الذي ذكره الإمام في  
هذا المسلك صحيح وقد تقدم تقديره قوله بعد  
ذلك أن العالم بالشيء يخبر عن معلومه على ما هو  
عليه قد سبق لتقريره ومنه في أثناء التفسير وجود

ضد بضاد العلم صحيح لقيام الدليل على وجوب اتصافه  
بالعلم فالذهول والفقده وإن ضادا الكلام فهو  
يضاد العام ولا يتصور وجود ضد للكلام هو  
ضد للعلم وإذا انتفى الخبر الصدق فلا بد من وجود  
ضده فتعين القول بتبوت ضده هو خبر خلف وهذا يستجى  
كلاما في حصر الأضداد المتناقضة للخبر الصدق ليلزم من  
انتقائها بأسرها تعين الخبر الكاذب ولا سبيل إلى بيان  
الابهت القضية الحملية وهو انه الضد له أما أن يضاد الصفا  
التي قام الدليل على اثباتها أولا والقول بوجود ما يضادها  
وجب اتصافه به محال وإن كان لا يضاد الصفات ويختص بمضاد  
الخبر الصدق فيه استحالة تبوت الصدق عليه وهو إبطال  
الجواز فيما علم فيه الجواز ثم قال لو قدرنا شاهدا عالما  
فأنه يصح أن يخبر صدقا عن معلوم ولو وقع القول فيما ذكره  
السائل أدى إلى أن يمتنع على العالم أن يخبر عن معلومه وذلك  
مخالفة البديهية وإذا بطل تبوت الاستحالة شأ هذا لزم  
امتناعها غايبا وهذا مدخول فإن ما تصف به الذات  
شأ هذا أمر سوم بحكم الجواز وكل جاز يجوز تبده  
بتقليضه فلا يمتنع على الموصوف واحد من التقرضين على  
البدل ومما يتصف به الغايب ثابت على حكم الوجوب  
فيمتنع تبوت تقليضه فلم يلزم من انتفاء الامتناع شأ هذا  
انتفاء الامتناع غايبا لتبوت بناء على وجوب تقليضه فتأمل  
ذلك ثم أورد على نفسه سؤالا على كلام النفس وهو أن  
دعوى البديهية في تفصيل أمر نفى معظم العقلاء أصله  
لا سبيل إليه لأن معظم العقلاء إذا بنوا أصله فيدل على  
خروجه عن قسم الضروريات والنظر في تفصيله فرع أصله

فالعلم به متأخر عن العلم بأصله فيمتنع ان يكون ضروريا  
واحاط عنه بان ادراك المعنى المعبر عنه في النفس ضروري  
واما تنازع العقلاء في تمييزه فاذا تميز عمل سواه  
من العلم والارادة والاعتقاد لم يمتنع ان يحكم عليه  
بامتناع امر عليه ضروري ثم اورد سؤالا وهو انه  
لا يمتنع مع القول بكلام النفس تقدير خلف خبر  
في النفس على خلاف ما هو عليه واجاب عن ذلك  
بان ليس اخبارا محققا وانما هو تقدير اخبار و  
قد سبق التبيي على ذلك في الادلة المقررة في ابتداء  
الفصل فصل وذكر ان المقصود منه اثبات  
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان المنكر  
لنبوة فرقتان احدهما انكر وجواز النسخ  
والثانية ابدت مراد في معجزاته واياته ثم ذكر فرقة  
ثالثة يعرفون بالعلوية انهم قالوا يتبوت نبوته الى العرب  
خاصة وهؤلاء لا ينكرون نبوته فالمنكر اذا النبوة فرقتان  
فقط وهذا الفصل نتكلم فيه على جواز النسخ وفيه رد  
قول احد الفرقتين ونتكلم في الفصل الذي يليه على  
معجزاته ونرد قول من ابدى مراد فيها وقد قدم على  
الكلام في اثبات الجواز القول في حقيقة النسخ ولا  
شك ان الكلام في تجويز الشيء فرع فهمه وقدره  
في حد النسخ ما ذكره القاضي وهو ان النسخ هو الخطا  
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه  
لولا ان لا سقم الحكم المنسوخ قال ومن ضرورية  
تبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد تبوته والمعتزلة  
يأبون ان النسخ رفع حكم بعد تبوته وانما يبين به انتهاء

مدى الحكم والى ذلك ما لبعض ائمتنا الخ قلت اولاً  
هذا الحدير د عليه ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم  
هو النسخ لا النسخ ولا شك ان معقولة النسخ امر  
ما ليس هو الدال عليه ثم ما اختاره من الرفع لا يتحقق  
فان الحكم يرجع الى تعلق الكلام الازلي والكلام اذا  
تعلق بفعل فهو يتعلق لنفسه بما يتعلق به ولا يتصور  
في العقل وجوده غير متعلق بما يتعلق به وما كان كذلك  
فتقدير ارتفاعه بعد ثبوته محال اللهم الا ان يريد القائل  
بالرفع انه يرتفع ما ظنناه وارتفاع ما ظهر لنا في افهامنا  
من حمل اللفظ على العموم وعن هذا نرى بعض اصحابنا ان  
النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص قصر اللفظ على  
بعض المسميات فتد عليهم المناقضة فيما سلموه من  
جواز النسخ قبل الفعل وقبل مضي زمان يسع فيه الفعل  
كما اوردوا عليهم ولهم ان ينفصلوا عن ذلك بان النسخ  
لا بد ان يتاخر في سرورده عن سرورده المنسوخ ولو قيل  
لكان بيان التاقت ولم يكن نسخا اتفاقا كقوله واذا حلقم  
فاصطادوا وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل واذا كان  
ذلك كذلك فيما بينهما من الزمان المتخلل قد دام تعلق  
الخطاب به فقد تاقته واقصر عليه فكان نسخا وقد  
تعرض في كلامه الجواب عن هذا الخطاب فقال يستحيل  
ان يقدر للعبادة وقت لا يسعها فاذا كان ويرد الخطاب  
النسخ يتضمن تاقينا وجاز النسخ قبل مضي الزمان  
فيلزم ان يتبين به تاقية العبادة بوقت لا يسعها وهذا  
الحرف في الجواب غير مستقيم على اصله في هذا الكتاب  
لانه جواز تكليف ما لا يطاق فاي استحالة فيه مع تأويل



هذا الاصل على انا وان احلنا تكليف ما لا يطاق فلا يلزم من  
 تاقيت التكليف ها هنا بزمان لا يسع العبادة تكليف  
 ما لا يطاق فان العبادة اذا قيدت بزمان لا يسعها  
 والتكليف دائم والامر مفترق فهو تكليف ما لا يطاق  
 وتاقيت التكليف بحيث لا يكون مكلفا ولا يعصى بالترك  
 لا يكون الزاما لتكليف ما لا يطاق ثم يقول الخطاب بالنفس  
 هل علم البارء انه متعلق بالفعل في وقت النهي او غير  
 متعلق فان كان متعلقا بالفعل في زمن النهي عنه  
 فيكون الفعل في زمن النسخ ما موبل به من بابا عنه  
 وفي ذلك جمع بين النفيضين وهو مستبعد في العقول  
 وان علم البارء ان الفعل في زمن النهي غير مطلوب  
 بالامر فقد علم تاقيت الامر فلا معنى لارتفاع في  
 زمن لم يثبت فيه معنى الرفع اذا غير معقول وفي  
 بنى ذلك على مذهب من يقول ان تعلق الصفات الاولية  
 من باب النسب التي يصح ارتفاعها مع بقاء الصفة  
 فينتفي التعلق مع بقاء الخطاب فيكون الحكم  
 مرتفع على هذا المذهب غير انه في هذا الكتاب  
 قد انكر ذلك وقد ان المعلوم ما موبل اذا  
 علم الله انه سيوجد وانه لا يتجدد كونه احرا واذا  
 كان الامر كذلك لم يستقم له في تقرير الرفع هذا  
 المسلك كيف وكون الامر قاضيا او طائبا من  
 الصفات النفسية ولا يعقل طلب لا مطلوب له  
 ومطلوب الطلب اذا كان الفعل في كل زمان  
 استحال ان يرجع ما هو مطلوب بالطلب غير مطلوب  
 به فالتحقيق اذا ان نفس الحكم لا يعقل فيه الارتفاع

وانما يرتفع ما ظهر لنا فتأمل ذلك وقد ارضى الامام  
 في غير هذا الكتاب ان النسخ بيان انشاء شرط  
 دوام الحكم ولم يرض الرفع ولا التخصيص بالامر  
 وذلك ان الامر متوجه بالفعل دائما بشرط ان لا ينسخ  
 فاذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم وقال على مذاق  
 ذلك لو وجد نص قاطع في التأييد جاز لنسخه بناء  
 على ان الشرط مقدس وان بسكت عنه كشرط الامكان  
 فانه ثابت وان لم ينطق به وانما يمنع النسخ اذا صرح  
 بان النسخ لا يرد على هذا التكليف وقد اثبت الفقهاء  
 في التقريب قدس هذا الكلام ولعله انما اراد  
 بالرفع هذا وعند ذلك يرتفع النزاع قوله بعد ذلك  
 انه يلزم المعتزلة عدم صحة النسخ نظر الى امتناع تأخير  
 البيان عن مورد الخطاب الزام في صوب السداد ويمكن  
 الاعتداء بان لفظ الحكم لا اشعار فيه بالزمان والممنوع  
 عندهم ورد لفظه بهم وهذا الاعتداء لا يقف على  
 محك السير فانهم جعلوا اللفظ النسخ بيانا ولولا  
 الابهام في لفظ الحكم السابق لم يكن النسخ بيانا قوله  
 بعد ذلك الزاما لاصحابنا الفقهاء فان النسخ جاز قبل  
 الفعل لا يثبت هذا الزام فانه كما سبق تفريجه لا يد  
 من فسحة بين ورد اللفظ النسخ وبين المنسوخ وقد  
 تحقق تاقيت التكليف بنك الزمان واستمسك به قضية  
 ابراهيم عليه السلام لا معتصم له فيها فان الامر متوجه  
 على التحليل الى حين الامر بالغداء وهو بيان تاقيته ولا  
 يمشى في هذه القضية حرق الذي سبق التشبيه عليه

من تأتت العبادة بزمن لا يسعها فانه مضت انهنه يسع  
 فيها اي قاع الزيج والامر متاقت بها ولا يلزم من عدم المأمور  
 به امتناع تعلق الامر به فان الذي علم انه لا يقع من العباد  
 ما مقرر به وان علم انقضاء وقوعه نعم فضية الخليل حج  
 على المعتزلة لانهم يروا ان الفعل اذا كان مأمورا  
 بحسنه فيمتنع النهي عنه قبل فعله فان فيه نفى الصلح  
 المرتبط به ولان النسخ يرد على مثل الفعل المأمور به  
 لانفيا للامر عن الفعل المراد بالتكليف واما اصحابنا  
 فلما نفع عندهم ان تدور ان زمان يكون ذلك الفعل  
 الواحد مأمورا به ثم يبين اختصاص الطلب بها وقد  
 نجح الكلام في حقيقة النسخ ثم يتكلم بعد ذلك في  
 جوانبه والذو يتحقق في الحقيقة ما قد يناه في جود النسخ  
 ثبوت الجوانب فان جوانب اختصاص الفعل المأمور به  
 اوقات لانك وعده علم المكلف بالثابت  
 لا يمتنع واعلامه بعد ذلك جائز وجوانب هذه الامور  
 تحقق جوانب النسخ وعلى مذهب من قال بان ارتفاع الحكم  
 يحتاج في تفسير الجوانب الى جوانب ارتفاع التعلق وهذا  
 انما يتحقق على مذهب من رأى ان التعلق من قبيل  
 النسب والاضافات لا من قبيل صفات النفس  
 ومن قال بان النسخ بيان فقدان شرط الدوام فالعالم  
 بكل شئ لا يحق عليه ان الشرط يفوت بمرور  
 النسخ منه ثم قال لليهود ان ادعيتم ان النسخ مستحيل  
 فاما ان يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها  
 ان يستحيل لغيره ولا جائز ان يكون من قبيل المستحيل

ثم قال لليهود ان ادعيتم ان النسخ مستحيل فاما ان يستحيل  
 لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها واما ان يستحيل لغيره ولا  
 جائز ان يكون من قبيل المستحيل لذاته فان الواحد منا يجوز  
 ان يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به والمستحيل لذاته  
 لا يجوز وقوعه البتة من احد وان ادعيتم انه يستحيل لغيره  
 فلا بد من بيان جهته الاحالة فان قالوا هو مستحيل لانه يلزم منه  
 البقاء وهو مناف لو وصف القديم قلنا البقاء يطلق ويراد به انه  
 طهير للأمر مالم يكن ظاهرا قبل قال الله تع وبد اللهم من الله مالم يكونوا  
 يحسبون وهذا غير لازم من النسخ فان الرب جل ذكره يتعالى  
 عن جميع سمات النفس عالم بكل معلوم ويعلم توجه الامر ذاته  
 وزمن ورود نسخته ومن قال في النسخ بالارتفاع فهو يعلم من  
 الارتفاع كما يعلم زمن النبوة فلا يتوجه عليه الخفا وربما تمسكوا  
 بشئ من شعب القول بتحسين العقل وتبيينه فقالوا الامر  
 بالفعل حسنه ولا يتصور عود الحسن قبيحا منها عنه وقد  
 استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول ثم نقول ان سلم  
 جد لا القول بان الامر بالفعل حسنه فما المانع من ان يختلف  
 ذلك باختلاف الزمان فان الحسن يثبت على الصلاح وقد  
 يكون الشئ في زمن صلاحا وفي آخر غير صلاح ويعلم  
 الله تعالى ان التكليف لو دام لم يقع الامتناع ولم يفض  
 الامر فيه الى اصلاح فاذا تبدلت الشرائع راعى لهم في كل وقت  
 بأمر جديد اقبلهم على الامتناع اكد وقد تلحق كثيرا من الناس  
 سامه فيما يظفونه اذا دام الامر به ولهذا ترى اول الامم  
 ابد خيرا من اواخرها واجدى العمل والقيام بوظائف  
 التكليف فلينا مل ذلك ثم اورد على نفسه سوا الانتفات  
 النسخ وقال لا يجب عنه الامتناع في هذا الثاني ثم ذكر بعد

ذلك أنه تخيل فقال إذا علم الأمر أنه <sup>واجب</sup> ~~وقد~~ الفعل بخطابه وأمره فلا بد لك بخبر عن فعله وجوبه وتعلق الأمر به فإذا نهى عنه فقد فقد أخبر عن حضره وتعلق وجوبه به في ذلك بطرق الخلف إلى خبره وذلك مستحيل في حكم الأله وهذا السؤال إنما يتوجه على من قال أن النسخ رفع للحكم من حيث أن الأمر إذا انقضى الفعل في زمن النسخ فقد أخبر عن وجوده في ذلك الزمان فلا يتصور نهى وحضره منه في زمن وجوبه أما من قال أن النسخ بيان تاقبت ما استبهم الوقت فيه في حكم التكليف مع تأخره عن مورد التكليف فلما يتوجه عليه السؤال لأنه الخطاب لم يتضمن الوجوب في زمن النهي فالخبر يكون عن الوجوب في غير زمان ورود النسخ فلا يتوجه عليه السؤال أصلاً وأجاب عن ذلك بعد توجه السؤال بأن قال هذا تخيل ليس فيه تحصيل وذلك أن الوجوب وسائر الأحكام ليس صفة للأفعال ومعنى الوجوب ما توجه طلبه على وجه ما ومعنى المحرم ما توجه طلب نوله على وجه ما والحضم تخيل أنه وصف للفعل صحراً عنه ومن أحاط بذلك هان عليه الانفصال عن السؤال هذا خلاصه كلامه بعد تطويل وهذا عندي ليس بجواب فأنا وإن قلنا أن الحكم ليس صفة للفعل فلا بد فيه من تعلق الخطاب والخبر إذا تعلق يكون الفعل مطلوباً في زمن ضرورة تعلق الطلب به فيه فبنا في تعلق النهي به فيه ولا شك أن الخبر تابع للخبر فيستحيل أن يكون الفعل في الزمان الواحد من الأمر الواحد ما موراً به منها عنه فالخبر على حسبه فإذا استحال ذلك في نفس الأمر لزم أن يكون أحد الخبرين على خلاف المخبر ضرورة استحالة وجود النقيضين وهذا بين لا خفاء به وهذا إنما لزمهم من القول بأن النسخ رفع وان اراد بالرفع ارتفاع ما فهم من

اللفظ فقريب وأما الكلام النفسى فلا يصح في تعلقه الارتفاع بوجه فهذا واضح فليست أمثلة وقد التزم الأمام في غير هذا الكتاب أن اللفظ الناصر في الدوام يجوز نسخه بناء على أنه لا بد من شرط مسكوت عنه مقدور وهو بشرط الإيصال ومثله باشتراط الأمكان فإنه وإن لم يتعلق به فهو مقدر وهذا نظر في حكم اللفظ وليس ذلك نظر في حكم تعلق الكلام النفسى وهذا تمام الكلام على هذا المقام ثم تكلم رضى الله عنه أنه لا دلالة سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلاً وقد نقل عن شردمة من اليهود أنهم قالوا بأن في نص موسى ما يمنع من النسخ وهذا السؤال لفهم آياه ابن الراوندى فقال هل الإسلام يمنع من نسخ شريعتهم ويقولون هي مؤيده إلى آخر عمر الدنيا مع اعترافهم بالجواز فقولوا لهم هذا ثبت عندنا من نص موسى عليه السلام وانتم تعترفون بنبوته وأجاب عن ذلك من وجهين أحدهما ظهور المعجزات على يدي عيسى عليه السلام ولو كان ما ذكروه ثابتاً لا متنع حصول المعجزة على يد من بعده والثاني أن اليهود في زمن المصطفى أحمد صلوات الله عليه ما ذكروا ذلك مع أنه قد تواتر ثلاثه عليهم النبي الأسمى الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل وقوله يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويكتمون الحق وهم يعلمون ولم يقل أحد في مقابلة هذه الثلاثة ليس عندنا منه خبر وإنما كانوا يقولون ليس هو ذلك ومن حمله الرب سبحانه في نصر نبيه أنه حرك دواعيهم على الأخبار عنه قبل مبعثه وقالوا يستفتحون على الذين كفروا بوجوده ويهدونهم بطوره فما أمكنهم عند ظهوره بعد ما صدر منه التزام المعانده بالطريق التي لقنها الراوندى وكل ذلك لتبني

ونهم

حجة الله على عباده فائمة لتلا يكون للناس على الله حجة بعد رسوله  
 فصل في معجزات الأنبياء . وقد تواتر وجوده ودعواه الرساله  
 وحده بالقرآن الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من  
 خلفه فتحدى بجلده تارة وقال فأتوا بحديث مثله ثم تحدى  
 بسورة من مثله ثم تحدى عند عجزهم عن ذلك بعشر سور  
 مثله ثم تحدى بسورة من مثله وقد تكلم النظار في الضمير  
 الذي هو الهاء في مثله هل هو عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم  
 فيعناه من أمي مثله أو الضمير عائد على القرآن ولا شك  
 أن الإعجاز في القرآن من جهة لفظه ومن جهة معناه فتظهر  
 البديع غير مقدور وطم فلا معنى لعود الهاء على النبي ولا فائدة  
 في التفسير بجزء الكل عن الأمي وغير الأمي وأن نظر إلى ما فيه  
 من الاخبار عن قصص الأدلين ممن لم يقرأ كتابا ولا عرف  
 تاريخا ولا خالط من يعرف ذلك يكون في العادة سببا في الاطلاع  
 فعود الضمير على النبي صلى الله عليه وسلم اذا وقع التعجيز  
 في هذه الجهة ممكنا ومن محمد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز  
 الخلائق به فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر  
 ولو فتح انظار ذلك لساغ انكار البلاد النائية والاشخاص  
 الماضية ولا معنى للمباحثه في مواطن الضروريات هذا آخر  
 شرح هذا الكتاب رضى الله عنه وقدس روحه وعفى عنه  
 تمت كتاب المقترح لشرح الارشاد وقد وقع التكميل من

